سلسلۂ انجمن ترقی اردو نمبر ۲

الفوز الاکبر
ترجمۂ
الفوز الاصغر

مصنفۂ الشیخ الامام حکیم ابو علی احمدؒ المعروف بہ ابن مسکویہ رحمہ اللہ تعالیٰ

مترجمۂ

مولانا حکیم محمد محسن صاحب فاروقی بچھرایونی پروفیسر عربی و فارسی

سی ایم کالج اندور

جس کو

باخذ جملہ حقوق بک ڈپو مدرسۃ العلوم علی گڑھ نے

باہتمام محمد مقتدیٰ خاں شروانی

مطبع انسٹی ٹیوٹ علی گڑھ کالج میں طبع کیا

سنہ ۱۳۳۷ھ
۱۹۱۹ء

بار دوم | قیمت عہ | ۵۰۰ جلد

(الف)

دیگر کتب مجوزہ انجمن ترقی اردو

(علاوہ موجودہ بک ڈپو مدرسۃ العلوم علی گڑھ)

فلسفۂ تعلیم یعنی حکیم ہربرٹ اسپنسر کی مشہور کتاب ایجوکیشن کا اردو ترجمہ جس کو مولوی خواجہ غلام الحسنین صاحب پانی پتی نے نہایت خوبی کے ساتھ انگریزی سے ترجمہ کیا ہے کتاب ہذا میں ترجمۂ دیباچۂ مصنف، دیباچۂ مترجم، و تذکرۂ مصنف منجانب مترجم کے علاوہ چار باب ہیں۔ باب اوّل میں یہ بحث ہے کہ کون سا علم سب سے زیادہ قیمتی ہے؟ باب دوم میں تعلیم عقلی کا بیان ہے، اور عقلی ارتقا کے سات اصول بیان کئے گئے ہیں۔ باب سوم میں تعلیم اخلاقی کے فوائد لکھے گئے ہیں اور اخلاقی چند نصیحتیں درج ہیں۔ باب چہارم میں تعلیم جسمانی کے اصول و منافع بیان کئے گئے ہیں اور ترتیب جسمانی، غذائے انسانی، شیر خوار بچوں کی غذا اور لباس وغیرہ کے متعلق ہدایات اور طریقۂ استعمال بیان کئے گئے ہیں۔ قیمت (عہ؍)

رہنمایانِ ہند۔ اس کتاب میں بتایا گیا ہے کہ ہندوؤں کا اصل مذہب کیا ہے اور اس میں ہر زمانہ میں کیا کیا تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ اس کے بعد سری کرشن جی، سدھارتھ، گوتم بدھ کی جامع و مقدس سوانح عمری و فلسفہ آموز تعلیمات، دیگر رہنمایان مثل شنکراچارج، رامانج، رامانند، گورکھناتھ و کبیر کے مختصر تذکرات و تلقینات اور رامانند کے سربرآوردہ مرید شعرائے باکمال باوا جی سورداس تلسی داس، وجے دیو کے حالات نہایت خوبی کے ساتھ درج کئے گئے ہیں۔ یہ کتاب ہمارے ہندو بھائیوں کے لئے بالخصوص مفید ہے اور مسلمانوں کے لئے بھی دلچسپی سے خالی نہیں تقطیع ۲۲×۲۰ کاغذ سفید ولایتی طبع دوم۔ قیمت (عہ)

مصباح القواعد۔ مدّت سے ایک ایسی کتاب کی سخت ضرورت تھی جو اردو زبان کے قواعد صرف و نحو پر جامع و مکمل ہو، مولوی فتح محمد خاں صاحب جالندھری نے اس ضرورت کو پورا کر دیا۔ اس کتاب کے متعلق بلا مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ جتنی کتابیں اب تک صرف و نحو اردو پر لکھی گئی ہیں یہ ان سب سے بہتر اور جامع ہے۔ انجمن ترقی اردو کی پسند اور سفارش پر بک ڈپو مدرسۃ العلوم

ملنے کا پتہ:- بک ڈپو کالج - علی گڑھ

فہرست مضامین

القول الاظہر

عرضِ حال

مصنّف کا تذکرہ لکھنے سے پہلے چند لفظ ناظرین والاتمکین کی خدمت میں عرض کر دینے مناسب معلوم ہوتے ہیں جس زمانہ میں علّامہ شبلی حیدرآباد میں تشریف فرما تھے اور انجمنِ ترقیٔ اردو کا کام جناب ممدوح کے سپرد تھا میں نے اس کتاب کے ترجمہ کا نمونہ انجمن کو بھیجا۔ نہ صرف نمونہ پسند کیا گیا بلکہ علّامہ موصوف نے از راہِ الطافِ بزرگانہ ایسے الفاظ میں اپنی رائے تحریر فرمائی جو اس ہیچمدان و ہیچمدز کے لیے مایۂ فخر و ناز تھی۔ میں اُن الفاظ کو محض اظہار افتخار کے لیے یہاں درج کرتا ہوں۔ مولانا نے تحریر فرمایا تھا "ترجمہ بہت اچھّا ہے میں خود تو اس سے بہتر ترجمہ نہیں کرسکتا" مولانا کی اس محبّت آمیز و حوصلہ افزا انکسار نے میری پژمردہ و افسردہ ہمّت کے ساتھ مسیحائی کا کام کیا اور مجھے تکمیلِ ترجمہ پر آمادہ کر دیا۔

بایں ہمہ اپنی جبلّی تساہل اور مکروہات متعلّقہ کے سبب مجھ سے یہ چھوٹا سا کام بھی سرانجام نہ ہوتا اگر شفیق صدیق مولوی سجّاد میرزا بیگ صاحب دہلوی مصنّف حکمتِ عملی (وغیرہ) کے گرما گرم تقاضے میرے افسردہ ارادوں کو گرماتے نہ رہتے۔ زبانِ اردو کی بے بضاعتی باخبر اصحاب سے مخفی نہیں خصوصاً فلسفۂ الٰہیات کی ایک بے نظیر کتاب کے ترجمہ میں جو مشکلیں پیش آئی ہونگی اُن کا اندازہ وہی لوگ اچھا کر سکتے ہیں جنھیں ایسے کاموں کا کم و بیش تجربہ ہے۔ جیسے انجمن نے ترجمہ کو قبول فرما کر عزّت افزائی کی ہے اگر ملک کے دیگر باذاق حضرات نے بھی پسند فرمایا تو امیّد ہے کہ آیندہ کوئی اچھی کتاب در پیش کرسکوں۔

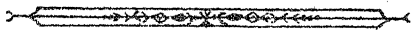
نیاز کیش

فاروقی

تذکرۂ مصنّف

مصنّف رحمہ اللہ کے مفصّل حالات لکھنے کو جی چاہتا تھا مگر افسوس ہی کہ کہیں نہ مل سکے جس کسی نے مصنّف کی نسبت لکھا بھی ہی تو نہایت مختصر۔ مجبوراً جس قدر مل سکے انھی پر اکتفا کیا گیا۔ علّامہ شبلی نے علم الکلام میں لکھا ہی: "امام احمد بن مسکویہ المتوفی سنہ ۴۲۱ھ نے فلسفہ و شریعت کی تطبیق پر ایک خاص کتاب لکھی وہ علوم فلسفیہ کا بہت بڑا ماہر تھا۔ فلسفۂ یونان کی واقفیت میں فارابی اور ابن رشید کے سوا اوراس کا کوئی ہمسر نہیں گزرا۔ اس کی تصنیفات میں تہذیب الاخلاق مصر و ہندوستان میں اور تجارب الامم جو ایک تاریخی تصنیف ہی یورپ میں چھپ گئی ہی۔ فلسفہ و شریعت کی مطابقت میں اس نے دو کتابیں لکھیں الفوز الاصغر اور الفوز الاکبر۔ علّامہ موصوف نے وحی اور مشاہدات و مسموعات انبیا کی جو حقیقت بیان کی امام غزالی نے اپنی کتاب المضنون به علی غیر اهله میں بعینہ اُس کو اپنے لفظوں میں ادا کیا ہی"۔ علّامہ محقق شیخ طاہر آفندی جزائری لکھتے ہیں کہ جن چند عجیب و غریب کتابوں سے میں واقف ہوں اُن میں سے الفوز الاصغر بھی ہی۔ یہ کتاب حکیم مشہور ابو علی مسکویہ کی تصنیف ہی فلاسفہ الٰہیین کے اُصول پر لکھی گئی ہی اور اپنے مذہب کا اثبات نہایت دلکش طریقوں سے کیا گیا ہی۔ نہایت اہم اور ضروری مسائل مختلف ابواب میں لکھے ہیں اور بڑے لطیف نکات حل کیے ہیں۔ طرز بیان بالکل ویسا ہی ہی جیسا مصنّف کی دوسری کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق کا ہی۔ دونوں کتابیں اس زمانہ کے مذاق کے موافق ہیں اور لایق اشاعت ہیں۔ الفوز الاصغر کے پڑھنے سے ایمان تازہ ہوتا ہی اور اعتقادات میں تقویت ہوتی ہی۔ اور ایسی عجیب کتاب ہی کہ کہیں اُس میں جائے دم زدن نہیں۔

کشف الظنون میں لکھا ہی کہ الفوز الاصغر کے آخر میں مصنّف نے وعدہ کیا ہی کہ میں اسی مبحث پر ایک مفصّل کتاب لکھونگا جس کا نام الفوز الاکبر ہوگا۔ صاحب کشف کے بیان سے معلوم

ہوتا ہی کہ مصنّف نے اپنا وعدہ پورا کیا اور الفوز الاکبر بھی ختم کی گو اب اُس کا پتہ نہیں۔
اِس کی ایک اور کتاب فنِ تاریخ میں ہی جس کا نام تجارب الامم وتعاقب الہمم ہی صاحب کشف اس کتاب کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ نہایت اعلیٰ درجہ کی اور بے انتہا مفید کتاب ہی۔ ابو شجاع خلیفہ مستظہر کے وزیر نے اور محمد ابن عبد الملک ہمدانی نے اُس کے اوپر حواشی لکھے ہیں۔ اس کتاب کے بعض حصّے یورپ میں چھپکر شایع ہو چکے ہیں۔
عیون الانباء فی طبقات الاطباء میں مصنف کا حال اس طرح لکھا ہی "علوم حکمت کا بڑا فاضل تھا علم طب کے اصول و فروع میں پورا ماہر تھا۔ اُس کی متعدد کتابوں میں سے ایک کتاب کتاب الاشربہ دوسری کتاب الطبیخ تیسری تہذیب الاخلاق ہی" بعض مورخوں نے لکھا ہی کہ مصنّف ممدوح ملک عضد الدولہ ابن بویہ کا مقرّبِ خاص اور وزیر خزانہ کے عہدہ پر ممتاز تھا۔ علوم ادبیہ اور پُرانے علوم کی اُس کو خاص واقفیت تھی۔ فارس کے بڑے علما میں سے تھا۔ طویل عمر پائی۔ شیخ الرئیس ابن سینا نے اُس کی ملاقات وصحبت کا شرف حاصل کیا ہی اور اپنی بعض کتابوں میں اُس کا تذکرہ لکھا ہی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الفوزُ الاَصغر

فلسفۂ الٰہی کی یہ عجیب وغریب کتاب علّامہ امام ابو **علی احمد بن محمد بن یعقوب المعروف** بہ ابن مسکویہ کی تصنیف ہے۔ یہ عالم جملہ علوم ادبیہ وحکمیہ وفنون عقلیہ ونقلیہ کا بڑا ماہر تھا بقول بعض مورخین ملک عضد الدولہ کے مقربین میں سے تھا۔ اور اوس کے یہاں کسی بڑے عہدہ پر ممتاز تھا۔ فارس کے برگزیدہ علما میں سے تھا۔ بڑی عمر پائی شیخ **ابو علی بن سینا** نے بھی اوس سے ملاقات کی ہے اور اپنی بعض کتابوں میں اوس کا ذکر کیا ہے ۴۲۱ھ ہجری میں وفات پائی۔ علامۂ محقق شیخ طاہر آفندی جزائری نے لکھا ہے کہ "نہایت عجیب وغریب کتابیں جو میری نظر سے گزری ہیں اون میں سے **الفوز الاصغر** بھی ہے۔ یہ کتاب فلسفۂ الٰہیین کے قواعد واصول پر لکھی گئی ہے اور مذہب اسلام پر اون قواعد کو منطبق کیا گیا ہے۔ تمام کتاب میں مجال دم زدن نہیں اوس کا مطالعہ اعتقادات مذہبی کو نہایت قوی کرتا ہے"

مصنف نے اپنی کتاب تہذیب الاخلاق وتطہیر الاعراق میں جو طرز بیان

اختیار فرمایا ہے وہی اس کتاب کا بھی ہے۔ دونوں کتابیں مذاق زمانہ کے موافق ہیں اور قابل طبع ہیں۔

کشف الظنون میں لکھا ہے کہ مصنف کی اس کتاب کے علاوہ ایک اور تصنیف الفوز الاکبر کا بھی نشان دیا جاتا ہے جس کی تحریر کا وعدہ اس کتاب کے آخر میں مصنف نے کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اوس وعدہ کو پورا کیا (مگر افسوس کہ اب وہ کتاب نایاب ہے)

صاحب کشف نے مصنف کی ایک کتاب تجارب الامم وتعاقب الہمم کا ذکر کیا ہے کہ یہ کتاب فن تاریخ میں عظیم النفع ہے۔ ابوشجاع خلیفہ مستظہر باللہ کے وزیر نے اور محمد بن عبدالملک ہمدانی نے اوس پر حواشی لکھے۔ اوس کے بعض حصص یوروپ میں چھپ چکے ہیں۔

عیون الانباء فی طبقات الاطباء میں مصنف کی نسبت لکھا ہے کہ علوم حکمیہ کا بڑا فاضل تھا اور اصول و فروع طب میں ماہر و متبحر منجملہ بہت سی کتابوں کے کتاب الاشربہ اور کتاب الطبیخ اور تہذیب الاخلاق بھی مصنف سے یادگار ہیں۔

یافتاح

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الٰہی از تو می خواہیم امداد   الٰہی پیش تو آریم فریاد

الحمد للہ موجد الکون بغیر استدلال وفاطر الخلق بغیر اختلال و صلواتہ علی نبیہ المخصوص بالکمال وعلی آلہ خیر آل ط

اس کتاب میں تین مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ ہر مسئلہ کی دس فصلیں ہیں اور تمام کتاب میں تیس فصلیں ہیں۔

مسئلہ اوّل اثبات صانع

فصل اوّل

اس امر کے بیان میں کہ یہ مسئلہ ایک اعتبار سے بہت آسان ہے اور ایک اعتبار سے سخت دشوار ہے۔

اس لئے کہ یہ مقصود اعظم ہماری عادات سے حد درجہ بعید اور ہمارے معمولی

مقاصد سے اعلیٰ تر ہے لیکن با اینہمہ نہایت ظاہر و روشن ہے کہ اس سے زیادہ کوئی چیز واضح و جلی نہیں اس لئے کہ حضرت حق تعالیٰ کی ذات پاک نہایت ہی منور و مجلّٰی ہے البتہ ہماری ضعیف عقل و ادراک اوس جناب کے مشاہدہ سے عاجز و معذور ہیں۔ پس اثبات صانع باعتبار ذات حق نہایت سہل اور باعتبار ضعف و عجز عقول انسانی سخت مشکل ہے۔ اس مطلب کو ایک حکیم نے ایک عمدہ مثال سے اس طرح واضح کیا ہے کہ مخلوق کو خالق سے وہ مناسبت ہی جو خفاش کو آفتاب سے کہ باوجود غایت روشنی و ظہور کے چمگادڑ او سکے دیکھنے سے عاجز ہے ایسے ہی انسان کی عقل ذات باری کے ادراک سے قاصر ہے۔

اس لئے حکماء و عقلاء نے اس مطلوب شریف کے حاصل کرنے کے واسطے شدید ریاضتیں اور سخت تکلیفیں برداشت کین اور ریاضتوں کا خوگر ہوکر بتدریج ترقی کی۔ تب کہیں اس قدر مشاہدہ کر سکے جس قدر کہ مخلوق اپنے خالق کا کر سکتی ہے اور حقیقت میں سوائے ان ریاضات اور تدریجی ترقیات کے اور کوئی طریقہ بھی حق شناسی کا نہیں ہے۔

اکثر آدمیوں نے یہ خیال کیا کہ ”حکماء نے اس امر کو بخل کے سبب چھپایا اور یہ مقصد شریف عوام پر ظاہر نہونے دیا“ حالانکہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ اصل بات یہی ہے کہ عوام کی عقلیں اُس کے ادراک سے بالکل عاجز و قاصر ہیں جیسا کہ تمثیل مذکور سے ظاہر ہے۔

نظر برین وجوہ اس مقصود اعلیٰ کے حاصل کرنے کے واسطے ضروری ہے کہ آہستہ آہستہ پستی سے بلندی کی طرف ترقی کی جاوے اور اس دشوار گزار منزل میں جو صعوبتیں پیش آویں اون کو صبر و استقلال سے برداشت کیا جاوے تب کہیں کامیابی ہوگی جیسا کہ ہم آیندہ مختصر طور پر اوس کا بیان کریں گے اور اُس کے اصول و قواعد کی طرف اشارہ کرینگے

حقیقت یہ ہے کہ ہماری عقلیں جو روحانیات والٰہیات کے ادراک سے قاصر ہوتی ہیں اوس کا سبب یہ ہے کہ انسان تمام موجودات جسمانی کا انتہائی مرتبہ ہے اور جملہ

ترکیبات عنصری خلقت انسانی پر آکر ختم ہوتی ہیں اور کثرت حجابات اور تراکیب مادیت عقل جیسے جوہر منور کے لئے پردہ ہو جاتی ہیں اور یہ ہیولانی اور مادی حجابات عقل نورانی کو ادراک معقولات سے باز رکھتی ہیں اس لئے کہ عناصر بسیط جب اپنی ابتدائی حالت سے اختلاط کثرت کی جانب ترقی کرتے ہیں تو ترکیب[۱] انسانی پر پہنچکر اون کی ترقی منتہی ہو جاتی ہی کیونکہ وہ امور جو فعلیت میں آتے ہیں اون کی ترکیب و تحلیل غیر متناہی ہونی تو ممکن نہیں اب اگر یہ مرکب انسان عناصر بسیط کا ادراک چاہے تو جس ترتیب سے ترکیب عناصر ہو کر مرتبہ آخری میں انسان واقع ہوا ہے اسی طرح انسان اوس ترکیب کو تحلیل کرے اور ترتیب اوّل کے خلاف چلے تب کہیں اوسے آخری مرتبہ میں جاکر عنصر بسیط کا ادراک حاصل ہوگا۔
پس خالص عناصر باعتبار انسان کے مرتبہ آخر میں ہیں اور اوس کے لئے اون کا ادراک دشوار اور دقت طلب ہے۔

اِسی مضمون کو ایک حکیم نے اپنی کتاب سمع[۲] الکیان میں نہایت بلیغ پیرایہ میں ادا کیا ہی

---

[۱] ظاہر ہے کہ خالص عناصر جب اپنی وحدت و بساطت کو چھوڑکر کثرت و ترکیب اختیار کرتے ہیں تو پہلے مرتبۂ اختلاط میں جمادات بنتے ہیں۔ دوسرے میں نباتات۔ تیسرا درجہ حیوانات کا ہے اور آخری درجہ جس میں تمام ترکیب و اختلاط کی انتہا ہو جاتی ہے اور تغیر بسائط ختم ہو جاتا ہے ترکیب انسانی ہے کہ آخر جملہ اشیاء و موجودات ہے ۱۲ مترجم

[۲] کشف الظنون میں لکھا ہے کہ سمع الکیان کتب طبعیات میں حکیم اسکندر افرودیسی کی کتاب ہے۔ اوس نے اس کتاب میں ارسطو کی کتاب کا خلاصہ کیا ہے جو ملوک طوائف کے زمانہ میں اسکندر بن فیلقوس کے بعد موجود تھی۔ سمع الکیان کے آٹھ مقالے ہیں۔ پہلے مقالہ کی ابو روح صفائی نے تفسیر کی ہے اور یحییٰ بن عدی نے اوس تفسیر کی اصلاح کی ہے۔ تیسرے مقالہ کو حنین بن اسحاق نے یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا اور یحییٰ بن عدی نے سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا۔ چوتھے مقالہ کی یحییٰ بن عدی نے تین مقالوں میں شرح کی جن میں سے پہلا اور دوسرا اور تیسرے کے بعض حصے موجود ہیں

ماھو اوّل عند الطبیعۃ فھو آخر بعد الطبیعۃ یعنی جو اجزا طبیعت انسانی کی ترکیب کے وقت اوّل مرتبہ پر تھے وہ بعد ترکیب طبعی آخری درجہ پر ہو جاتے ہیں۔ یا یوں کہو کہ جو اجزا یا عناصر اوس وقت قریب تر تھے وہ اب بعید تر ہو گئے۔ اور ترکیب انسانی کے اعتبار سے غور کرو تو اور زیادہ بعید و آخر ہو جاتے ہیں۔ اس بیان سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ جب انسان کو اون اشیا تک کے ادراک میں سخت دشواریاں پیش آتی ہیں تو جو عالم اجسام میں اوس سے نہایت قریب ہیں اور خود انسان کی ترکیب کے اجزا ہیں (یعنی عناصر بسیط) تو ظاہر ہے کہ الہیات و مجردات کا ادراک انسان کو کس قدر سخت مشکل ہو گا کہ اوس عالم نورانی سے اوس کو ہر طرح کی علیحدگی و بے تعلقی بلکہ حد درجہ کی دوری ہے ان تمام دقتوں اور صعوبتوں پر نظر کرنے سے ضروری ہوا کہ جب ہم اس مقصود اعظم

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) پانچویں مقالہ کی قسطا بن لوقا نے تفسیر کی اور ساتویں مقالہ کو بھی اوسی نے ترجمہ کیا۔ پھر اوس کتاب کی شرح چند فلاسفہ نے کی جن میں سے مقالات اوّل و دوم و سوم و چہارم کی شرح حکیم فرفوریوس نے کی جو نہایت سہل ہے اب تک پائی جاتی ہے اور تفسیر سامسطیوس جو سریانی میں تھی اوس کا ترجمہ ابی بشر بن متی نے کیا۔ اور ابو احمد بن کرمست نے بعض مقالہ اوّل و چہارم کی تفسیر کی۔ یہ تفسیر زمانہ کی بحث تک ہے۔ اور ثابت بن قرہ نے مقالہ اوّل کے بعض حصہ کی تفسیر کی اور ابو ابراہیم بن الصلت نے مقالہ اوّل کا ترجمہ کیا۔ اور ابو الفرج قدامہ بن جعفر بن قدامہ نے بھی مقالہ اوّل کے بعض حصہ کی تفسیر کی ہے اور اس کتاب کی شرح تمام و کمال حکیم نامسطیوس نے بطور ایک جامع کتاب کے لکھی مگر چونکہ مفصل و مشرح نہ تھی اسلئے یحییٰ نحوی نے اوس کی شرح کی اور اوس کو زبان رومی سے عربی میں لایا۔ یہ ایک ضخیم کتاب ہے جس کی دس جلدیں ہیں۔ ابن السمح نے بھی اس کتاب کی ایک مکمل شرح لکھی ہے۔

اور ان حکما کے بعد اسلام کے چند علماے فلسفیین نے بھی اس کی شرح کی ہے اور اون کے علاوہ اور لوگوں نے بھی تفصیل سے اندیشۂ طوالت ہے اس لئے اسی قدر کافی سمجھا گیا ۱۲ (نوادر الاخبار)

(ترجمہ حاشیہ اصل کتاب)

یعنی سیر عالم مجردات کا قصد کریں تو اوّل طبعیات کو پورے طور پر بریاضت حاصل کریں بعد ازاں ریاضت ہائے شاقہ کے ذریعہ سے تدریجی ترقی کر کے صبر و استقلال کے ساتھ اوس مرتبۂ اعلیٰ تک پہنچیں ورنہ اور کوئی طریقہ منزل مقصود تک رسائی کا نہیں ہے۔ افلاطون کا قول ہے کہ "جو شخص کسی مقصد اہم میں کامیابی چاہتا ہے اوسے واجب ہے کہ اوس کے حاصل کرنے میں جسقدر مشکلیں اور صعوبتیں پیش آویں ہمت کے ساتھ اون کو برداشت کرے" اوس عالی مرتبت حکیم نے اس لئے ایسا فرمایا کہ جب انسان حقایق اشیاء کا علم حاصل کرنا چاہیگا تو اشیاء عالم کے اسباب و مبادی پر صبر و استقلال کے ساتھ غور کرے گا اور اثناے غور و فکر میں جو دشواریاں پیش آوینگی اون کا تحمل کرے گا تو بالآخر مبدء اوّل (جس کا کوئی اور مبدء نہیں ہے) اور سبب حقیقی (جس سے پہلے کوئی سبب نہیں) ان تک ضرور پہنچ جائیگا و ذلک ھو الفوز العظیم۔

جاننا چاہئے کہ انسان دو طریقوں سے حقایق اشیاء کو جان سکتا ہے۔ ایک تو حواس[۱] خمسہ کے ذریعہ سے یعنی بوجہ قوت حیوانیہ کے (جو مادہ و موضوع سے مستغنی ہے) ادراک ہوتا ہے لیکن اس ادراک میں جملہ حیوانات و انسان متشارک ہیں دوسرا طریقہ جو انسان کے لئے مخصوص ہے اور جس کی وجہ سے وہ تمام حیوانات پر فضیلت رکھتا ہے بذریعہ عقل ادراک کرنے کا ہے لیکن بغیر امداد حواس ظاہری صرف عقل سے انسان کا ادراک کر لینا اوس وقت تک ممکن نہیں کہ مسلسل ریاضتیں نہ کی جائیں اور سخت محنتیں گوارا نہ ہوں۔ کیونکہ آغاز ولادت سے حسّ ظاہری ہمارے ساتھ ہے اور ہمارے نفس ناطقہ نے تمام عمر میں جتنی صورتوں کا ادراک کیا ہے اون میں کوئی ایسی صورت نہیں جس کو بلا استعانت حواس و اوہام ادراک کیا ہو۔ اسی وجہ سے جب ہم ارادہ کرتے ہیں کہ کسی امر عقلی کی طرف توجہ

[۱] حواس خمسہ ظاہری یہ ہیں۔ قوت باصرہ، قوت سامعہ، قوت شامہ، قوت ذائقہ، قوت لامسہ۔ اور حواس خمسہ باطنی کی تفصیل و تعریف مسئلۂ ثالثہ کی فصل سوم میں خود مصنف نے بیان کی ہے ۱۲ مترجم

کریں تو چونکہ ہمیں عادت پڑی ہوئی ہے ہمارا وہم وہی صورحسیّہ پیش کر دیتا ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی امر عقلی اپنی خالص شکل میں بغیر شمول کسی صورت حسّی کے ہمارے ذہن میں نہیں آسکتا۔ چنانچہ خیال کرو کہ جب تم عقل یا نفس ناطقہ یا کسی اور غیر مادی چیز کے ادراک کا قصد کرتے ہو تو بغیر اس کے کہ کسی ایسی صورت جسمانی کا تصور کرو جس کی تمہیں عادت اور اوس سے انسیت ہے اور اوس پر ان امور روحانی کو قیاس کرلو اور کسی طریقہ سے تم اون کا ادراک نہیں کر سکتے۔ ایسا ہی حال ہے اون تمام روحانیات کا جو عالم اجسام کے علاوہ ہیں کہ ہم اون کو کسی طرح پورے طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ مثلاً جب ہم خیال کرتے ہیں کہ تمام عالم اجسام سے آگے خلا ہے یا ملا۔ تو برہان قوی و دلیل عقلی صاف بتاتی ہے کہ نہ خلا ہو سکتا ہے نہ ملا۔ لیکن یہ بات کسی طرح دل میں نہیں بیٹھتی کیونکہ ہم عالم اجسام میں اس امر کے عادی ہیں کہ ہر جگہہ یا خلا ہوگا یا ملا۔ حالانکہ عقل سلیم یقینی و حتمی طور پر ثابت کر رہی ہی کہ ایسا ہی ہے اور خود ہمارے سامنے دلائل موجود ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امور عقلیہ کے ادراک کی عادت ہی نہیں اور ہمیشہ امور حسّیہ ہی ہمارے مانوس و مالوف رہے ہیں لیکن باوجود ان سب باتوں کے جب ہم اتنی سخت ریاضتیں کرتے ہیں کہ بخلاف اپنی عادت و طبیعت کے معقولات و مجردات کی طرف توجہ مبذول کرتے رہتے ہیں اور حواس ظاہری سے زیادہ کام لینا بقدر امکان چھوڑ دیتے ہیں اور اس قدر غور و فکر امور عقلی میں کرتے ہیں کہ آخر کو اوس کی عادت پڑ جاتی ہے اور وہ مشقّت مالوف ہو جاتی ہے تو آنکھیں کھلتی ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ معقولات محسوسات سے کس قدر افضل و اشرف ہیں۔ بلکہ اوس وقت یہ سمجھ میں آنے لگتا ہے کہ جملہ محسوسات بمقابلہ معقولات کے ایسے ہیں جیسے سونے کے زیور کے سامنے ملمع کا زیور۔ اس واسطے کہ تمام محسوسات متغیّر و متبدّل ہوتے رہتے ہیں اور کوئی ایک حال پر قایم نہیں رہتا۔ بلکہ تھوڑی مدّت تک بھی اوس کی ایک سی حالت نہیں رہتی اس کا سبب یہ ہے کہ محسوسات میں کوئی بھی مادہ و جسم سے

خالی نہیں اور مادہ میں ہمیشہ کمی و بیشی یا شدت و ضعف ہوتا ہی رہتا ہی بلکہ حرکات و سکنات تک سے اُس میں تغیر آتا رہتا ہی پس ہم بوقت ادراک بجائے خود سمجھ لیتے ہیں کہ یہ محسوس بہمہ جہت ہمیں حاصل ہو گیا ہی۔ کچھ عرصہ بعد اُس میں کوئی نہ کوئی تبدیلی ہو جاتی ہی اور ہماری تصویر ذہنی سے اصل شے میں ضرور بہت کچھ تغیر آجاتا ہی۔

اس مضمون کو مثال سے اس طرح ذہن نشین کرو کہ آنکھ نے کسی چیز کو ایک خاص حالت پر دیکھا ضرور وہ چیز دوسرے وقت دوسرے حال پر ہو جائیگی کیونکہ مادہ میں تبدیلی ہونی ضروری ہی۔ مثلاً کسی نے زید کو آج کی تاریخ میں دیکھا تو آج زید کے لیے ایک مخصوص مقدار اعتدال کی اور ایک خاص کیفیت مزاج کی سمجھی جاتی ہی لیکن چونکہ زید کی حرارتِ غریزی اُس کی اصلی رطوبت میں ہمیشہ اپنا عمل کر کے بصورت بخارات کچھ حصہ تحلیل کرتی رہتی ہی اور غذا و ہوا کے ذریعہ سے وقتاً فوقتاً اُس کا بدل بدن کو پہنچتا رہتا ہی اور یہ کمی و بیشی ہمیشہ کارخانۂ بدن میں جاری رہتی ہی لہذا ضروری امر ہی کہ پھر جو زید کو دیکھا جائے گا تو وہ یقیناً محسوس اوّل سے غیر ہی۔ اگرچہ نظر اس تغیر کا اچھی طرح امتیاز نہیں کر سکتی۔ لیکن عقل ان نیرنگیوں کو خوب سمجھتی ہے جو عالم اجسام کی ہر چیز میں ہوتی رہتی ہیں اور ہونی ضرور ہیں۔

یہ حال تو محسوسات کا ہی مگر معقولات میں کبھی کسی قسم کا تغیر و تبدّل، کوئی حرکت و سکون نہیں ہوتا بلکہ وہ ازلی و ابدی ہیں اور ہمیشہ ایک حال پر رہتے ہیں پس جو لوگ بعد محنت و ریاضت ادراک معقولات کرنے لگتے ہیں اُنھیں یہ عالم محسوسات ایک ملمع کا زیور معلوم ہوتا ہی اور عالم روحانیات اصلی جوہر۔ اِنہی وجوہ کی بنا پر افلاطون نے اس عالم کا نام عالمِ سوفسطائی و عالم ملمع رکھا ہی۔ اور ہمیشہ علما و حکما اس عالم کو رذیل و حقیر سمجھتے رہے کبھی اس کی طرف توجہ نہ فرمائی اور معقولات کو شریف و معظم سمجھ کر اُنھیں کی طلب و تحصیل میں مشغول رہے بیان مذکورہ سے واضح ہو گیا ہوگا کہ جب ہم اس عالمِ محسوسات کے ادراک حقایق سے ترقی کر کے اُس عالم روحانیات کے ادراک کا قصد کرتے ہیں تو ہمیں سخت مجاہدہ اپنی طبیعت سے کرنا پڑتا ہی اور اُن تمام صورتوں

کو جو حواسِ ظاہری کی ادراک کردہ ہمارے دماغ میں بسی ہوئی ہیں اور معقولاتِ صحیحہ کے ادراک میں مغالطہ و اشتباہ کا باعث ہوتی ہیں خیرباد کہنا پڑتا ہی اور تمام اوہام سے جو حواس سے حاصل کیے گئے تھے علیحدگی اختیار کرنی پڑتی ہی۔ مگر یہ بے تعلقی بہت دشوار کام ہی اس لیے کہ اپنی ہمیشہ کی عادات کے خلاف کوئی کام اختیار کرنا اور عامۂ مخلوق سے علیحدگی حاصل کرنا کس قدر سخت دشوار ہی۔ جسقدر یہ علم مشکل ہی اُس سے زیادہ یہ جُدائی و بے تعلقی مشکل ہی کیونکہ انسان ایسے وقت میں گویا اپنے پہلے وجود سے قطع تعلق کر کے دوسرا وجود اختیار کرتا ہی۔ مگر خدا کے خاص بندے اس مشقت کو اس لیے گوارا کرتے ہیں کہ اس علم اعلیٰ کی لذتیں غیر فانی اور انجام نہایت پُر لطف و دل پسند ہوتا ہی۔ اس علم کی برکت سے ملک ابدی کی سیر میں اور دائمی نعمتیں نصیب ہوتی ہیں۔ انتہا یہ کہ جنت اعلیٰ اُس کا مقام ہوتا ہی اور ملاء اعلےٰ جلیس و ہمدم۔ اور جناب باری جل شانہ کے قرب مُبارک سے فیضیاب ہوتا ہے ؎

سرورِ عیش و طرب بیش ازیں چہ خواہد بود
وفورِ نعمتِ رب بیش ازیں چہ خواہد بود

اِس مضمون کو ہم آگے چل کر تفصیل سے بیان کرینگے۔

چونکہ یہ مقصود شریف نہایت دشواری سے حاصل ہوتا ہی اس لیے میں نے اس کے واسطے چند مراتب مقرر کیے جیسا کہ پچھلے بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہی۔ ایک علم ادنیٰ دوسرا علم اوسط۔ تیسرا علم اعلیٰ۔ اور علم ادنیٰ سے جو اپنی عادت و طبیعت سے زیادہ مناسب تھا ابتدا سے آہستہ آہستہ ترقی کرتا گیا تاکہ کوئی منزل درمیان میں رہ بھی نہ جائے اور جب ایک درجہ اچھی طرح طے ہو جائے اور اُس کے علوم پر پوری قدرت ہو جائے تب دوسرا شروع کیا جائے۔

اِس تدریجی ترقی سے میں منزل مقصود پر پہنچ گیا۔ کیونکہ جو شخص علوم ریاضیہ سے شروع

کرکے بتدریج ترقی کرتا جائے اور تحصیل منطق کے بعد جو فلسفہ کا آلہ ہی طبیعیات حاصل کرکے ترتیب فلسفہ تک پہنچے اُس کو فلسفی کہہ سکتے ہیں۔ ورنہ جس شخص نے جس علم کی خدمت کی ہی اُسی کا خطاب پانے کا مستحق ہوگا۔ مثلاً ریاضی داں کو ھندسی کہا جائے گا اور نجوم کے عالم کو منجّم کسی کو طبیب، کسی کو منطقی، کسی کو نحوی وغیرہ۔ ان میں کسی کو فلسفی نہیں کہہ سکتے۔ البتہ جو تمام علوم کو بتدریج حاصل کرکے غایت درجہ تک پہنچے اور ترقی کرے وہ فلسفی کے معزز خطاب سے مخاطب ہوسکتا ہی۔

فصل دوم

اس امر کے بیان میں کہ جسقدر حکمائے متقدمین گزرے ہیں اُنھوں نے بلا اختلاف مسئلہ اثبات صانع پر اتفاق کیا ہی

فصل اوّل کے مضمون کے موافق جو لوگ فی الواقع فلسفی و حکیم کا خطاب پانے کے مستحق تھے یعنی جنھوں نے حسب بیان سابق تدریجی ترقیات و شاقہ ریاضات کے بعد مسائل الٰہیات میں غور و فکر کیا اُن میں سے کسی نے ثبوت صانع میں اختلاف نہیں کیا۔ اور نہ کسی نے اس امر سے انکار کیا کہ جو صفات انسان کی طرف بقدر طاقتِ بشری منسوب کی جاتی ہیں وہ بحد کمال جناب باری عزّ اسمہٗ میں پائی جاتی ہیں مثلاً جود و کرم و قدرت و حکمت وغیرہ۔ اور اصل میں یہ تمام صفات اُسی جناب اقدس کی ہیں ہم انسانوں کے واسطے تو فقط مستعار ہیں۔

اِس دعوے کے ثبوت میں ہم فرفوریوس حکیم کا قول پیش کرتے ہیں۔ "منجملہ اُن امور کے جو عقل کے نزدیک بدیہی ہیں ایک مسئلہ ثبوتِ صانع بھی ہی اور یونان کے تمام حق پسند و خوش فکر حکما اس کی بداہت کے قائل ہوئے ہیں۔ اور جو لوگ ثبوت صانع کی بداہت کے قائل نہیں ہیں میرے نزدیک وہ قابل تذکرہ نہیں اور زمرہ حکما میں شامل ہونے کے مستحق بھی نہیں۔

انھوں نے اس ہٹ دھرمی کی وجہ سے بارہا غلطیاں کیں اور اُن کو ایسے امور کا اقرار کرنا پڑا جو خلاف مشاہدہ و بداہت تھے اس لیے کہ کہنے کو تو کہہ گئے کہ ثبوت صانع بدیہی نہیں لیکن اُن کا یہ قول کسی قاعدۂ کلیہ پر مبنی نہ تھا اور نہ یہ بات پہلے پہل بلا غور و فکر اُن کی عقل میں آئی جیسا کہ بدیہیات کا قاعدہ ہے۔ بلکہ اس غلط خیال کا سبب یہ ہوا کہ انھوں نے اپنے لیے کوئی صحیح شاہراہ اختیار نہ کی تھی اور کسی قاعدۂ کلیہ کے پابند نہ تھے۔ اسی وجہ سے جب اُن کے اقوال باہم متناقض ہوئے تو بالآخر پریشان ہو کر عقل سلیم کے خلاف بے اُصول باتیں کرنے لگے۔ میں ایسے لوگوں سے مباحثہ کرنا پسند نہیں کرتا۔ بلکہ جن لوگوں کی عقلیں حدِّ طبعی تک ہی محدود ہیں اُن سے کلام کرنا بھی نہیں چاہتا تاوقتیکہ وہ محنت و ریاضت سے اپنی عقول کو مہذّب نہ بنالیں اور حق باتوں کے سمجھنے کا عادی نہ کریں۔"

دیکھو حکیم فرفوریوس کا یہ ارشاد کس قدر زوردار اور پُرجوش ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی حکیم جو فکر سلیم رکھتا ہے اثبات صانع کا منکر نہیں۔

اگر غور کرو تو ظاہر ہو جائیگا کہ صانع حقیقی کے وجود پر ہر صاحب عقل کا اتفاق ضروری و لازمی ہے اس لیے کہ جو انسان ریاضت و محنت کے ذریعہ سے (جس طرح ہم نے پچھلی فصل میں بیان کیا ہے) اپنی عقل کو خالص کر لیگا اور اُس کو حسیّات و اوہام سے جُدائی حاصل ہو جاویگی وہ یقیناً اُسی نتیجہ پر پہنچ جائیگا جس پر اہلِ حکمت و بصیرت پہنچ گئے اور وہی کہنے لگے گا جو حکمائے عالی مقام و انبیاء علیہم السّلام کہہ چکے ہیں۔ دیکھیئے کہ جملہ ہادیانِ سلف نے تمام عالم کو مسئلہ توحید کی تلقین فرمائی اور عدل و انصاف کی راہ بتائی عوام کو بحکم ایزدی قوانین سیاست کا پابند کیا اور خواص کو عقل و تمیز کے طریقے سکھائے کیونکہ جس طرح اطبّاء بدن انسان کا علاج کرتے ہیں ایسے ہی انبیاء مرسلین مخلوق کے روحانی طبیب ہیں اور نفس انسانی کا معالجہ فرماتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض بیماروں کو علاج کے وقت جبر اور تشدد کی ضرورت ہوتی ہے بلکہ کبھی زد و کوب تک کی نوبت آجاتی ہے اس لیے کہ جو مُفید دوا طبیب دینا چاہتا ہے اُس کی منفعت کو تو مریض سمجھتا

نہیں اور پینے میں تامل کرتا ہی تو زبردستی بلکہ سختی پلانی پڑتی ہی۔ اکثر مریضوں کو طبیب لوگ اس کا سبب نہیں بتلاتے کہ تمھیں کیوں ان مرغوب اشیا سے پرہیز کرنے اور ایسی ناپسندیدہ غذا و دوا کے استعمال کرنے کی ہدایت کی جاتی ہی اس لیے کہ اوّل تو اس میں دقّت بہت ہی پھر نہ وقت کافی نہ ضرورت داعی۔ دوسرے اکثر مریض ان باریک باتوں کے سمجھنے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ پس ہر تدبیر کی علّت بتانے میں نفع کم ہوگا اور محنت زیادہ۔ ایسے ہی اکثر مریضوں کو دیکھا جاتا ہی کہ جب وہ طبیب کی محنت و علاج سے شفایاب ہوگئے تو محض جی چاہنے کی خاطر اپنی پسندیدہ اشیا کو کھانے کے لیے تاویلیں کرنے لگے ہیں اور اپنے نزدیک کوئی مفید ترکیب تجویز کر کے استعمال کرنی شروع کر دیتے ہیں اگرچہ وہ ترکیب سراسر مضر ہی کیوں نہو۔

بالکل یہی حال روحانی مریضوں کا ہی کہ حکمائے ذوی الاحترام و انبیائے علیہم السّلام طالبانِ حقیقت کو یہ تدبیر بتاتے ہیں کہ عالم اجسام کے مکدر عادات و حالات اور حواس و اوہام کے تعلقات کو قطع کر کے مجرّد عقل سے غور کرو اور نظرِ عمیق سے کام لو تو مقصودِ حقیقی کا علم حاصل ہوگا اور تمھارے نفس کو صحتِ کلّی اور راحتِ اصلی نصیب ہوگی۔

مگر چونکہ یہ تدبیر دشوار ہی (جیسا کہ ہم فصلِ گزشتہ میں بہ تفصیل بیان کر چکے ہیں) اس لیے کج فہم و بدبخت لوگ حکم شارع میں تاویلیں نکالنے لگے۔ کیونکہ ایک تو اس میں آسانی و آسایش بھی ہی کہ کون ریاضتوں کے جھگڑے میں پڑے اور تمام لذائذ دنیا کو ترک کرے دوسرے اُن کو خیال ہوتا ہی کہ ان تاویلوں کے تراشنے کی وجہ سے ہم بھی عوام میں اعتبار پا دینگے اور ایک مستقل مذہب کے بانی ہو بیٹھینگے۔ پس اپنے احوال و خواہشات کے موافق ایک نئی تاویل اور نیا مذہب ایجاد کر کے ایک دوسرے پر طعن و تشنیع اور ردّ و قدح کرنے لگے۔ چونکہ لوگوں کی حالتیں اور خواہشیں مختلف ہوتی ہیں اس لیے اختلاف رائے بہت ہوگیا اور یہاں تک نوبت پہنچی کہ ایک دوسرے کا دشمن ہوگیا۔ یہ ہی اصلی وجہ

اختلاف مذاہب و مشارب کی۔

ہم آیندہ بالاختصار ایسے دلائل پیش کرینگے جن سے معلوم ہو جائیگا کہ جو شخص انصاف کے ساتھ غور و خوض کریگا وہ توحید باری اور وجود صانع کا جس نے تمام کائنات کو پیدا کیا ہی ضرور قائل ہو جائیگا۔ اور یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ جن لوگوں نے ہمیں یہ دلائل بتائے ہیں وہ خود بھی اسی امر کے قائل و معتقد تھے۔

فصلِ سوم

اس بیان میں کہ ہم حرکت سے وجود صانع پر استدلال لاتے ہیں اور یہ حرکت ہی اس استدلال کے لیے تمام اشیاء سے بہتر و اظہر ہی

فصل اوّل میں بیان ہو چکا ہی کہ چونکہ ہم خود اجسام طبعیہ رکھتے ہیں اور ہمارے احوال اُن کے مناسب ہیں اس لیے ہم جن اشیاء سے بحث کر سکتے ہیں اُن میں ہم سے قریب تر و مناسب تر یہی اجسام طبعیہ ہیں۔ اور انہی کو ہم اپنے حواس خمسہ سے ادراک کرتے ہیں۔

مذکورۂ بالا بیان کی تفصیل یہ ہی کہ ہر قوت حاسہ اُن چیزوں کا ادراک کرتی ہی جو اُس کے مناسب ہیں اس طور پر کہ ہر حاسہ کو ایک اعتدال مخصوص فرمایا عطا گیا ہی۔ پس جس وقت اُس قوت پر اُسی قسم کی بیرونی کسی چیز کا اثر پڑتا ہی اور وہ بیرونی چیز کیفیت میں اُس کے مخالف ہوتی ہی تو وہ قوت اُس کو معلوم کر لیتی ہی اسی کو ادراک و احساس کہتے ہیں۔

اس دقیق مسئلہ کو مثال سے ذہن نشین کرنا چاہیئے کہ قوت ذائقہ کو جو رطوبت عنایت کی گئی ہی اُس کے ذریعہ سے وہ دوسری رطوبت کو جو فی الجملہ اُس کی اپنی رطوبت سے اختلاف رکھتی ہی ادراک کرتی ہی۔ اور قوتِ سامعہ اپنی ہوائے معتدل سے ہوا مخالف کو جو اُس کے پاس آتی ہی احساس کرتی ہی۔ ایسے ہی قوت لامسہ کو اعتدالِ ارضی دیا گیا ہی جس کے ذریعے سے وہ اپنی جنس کی کیفیت مخالف کو ادراک کرتی ہی اور قوتِ باصرہ اپنی شعاعِ ناری سے دوسری

اور بیرونی شعاع ناری کا احساس کرتی ہی علیٰ ہذا القیاس قوتِ شامہ۔
لیکن اِس میں ذراسا فرق ہی کہ قوتِ شامہ مرکب ہی اس واسطے کہ یہ قوت بخارات کا ادراک کرتی ہی اور بخار ہوا اور پانی سے مرکب ہوتا ہی۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہی کہ ایک قوت کے ادراک کا طریقہ ذرا تفصیل سے بیان کردیں تاکہ دوسری قوی کا حال اُس پر قیاس ہوسکے

کان کی تجویف میں جو ہوا موجود رہتی ہی اُس کو ایسا اعتدال حاصل ہی جو دوسری ہوا کے قبول کرنے کے لیے مناسب و موافق ہی۔ پس جب کوئی بیرونی ہوا اُس اصلی ہوا کو حرکت دیتی ہی تو انسان معلوم کرلیتا ہی اور اسی کا نام ادراک و احساس ہی۔

ایسے ہی اُس رطوبت کو قیاس کرو جو زبان میں رکھ دی گئی ہی اب ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ "ہر جسم طبعی کے لیے ایک حرکت ضروری ہی جو اُسی کے واسطے خاص ہوتی ہی" اس لیے کہ جسم کے دو حال ہوسکتے ہیں یا تو بالفعل موجود ہو یا وجود کے واسطے مستعد و تیار ہو۔ اور جسم کا تعیّن و قوام اُس صورت سے ہوتا ہی جو اُس کے لیے خاص ہوتی ہی اور وہی صورت خاصّہ ایسی چیز ہی جس سے کسی جسم کی ذات یا حقیقت بنتی ہی۔ اور جو ذات ہی وہی طبیعت ہی اور کسی جسم کی طبیعت ہی اُس کی حرکت مختصہ کا سبب ہوتی ہی اور طبیعت ہی جسم کو اُس کے غایتِ کمال کی طرف حرکت دیتی ہی اور اُس کو کامل کرتی ہی۔ اور یہ تو ظاہر ہی ہی کہ ہر شے کی غایت اُس کے مناسب و موافق ہوتی ہی تو جس طرح کہ ہر متحرک اپنی غایت کی طرف ضرور حرکت کرتا ہی اسی طرح یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہر متحرک جب حرکت کریگا تو ضرور ہی کہ اُس کو اپنے متمّم و غایت کی جانب شوق و رغبت ہوگی۔ اور ظاہر ہی کہ جو چیز مشتاق الیہ و مطلوب ہوتی ہی وہ علّت ہوتی ہی مشتاق و طالب کی۔ اور ہر علّت کا اپنے معلول سے بالطبع[ل] مقدم ہونا لازم و واجب ہی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ جب تمام اجسام طبعی کا متحرک ہونا لازم ہی اور ان کے لیے محرک کا ہونا

[ل] ہر اُن دو چیزوں میں سے جو مقدّم و موخر ہیں اگر متقدم کی ذات تقدم کو چاہے اور متاخر کی تاخر کو تو اسی تقدم کو بالذات کہتے ہیں۔ پھر اگر ایسی حالت ہو کہ محتاج الیہ کا تقدم تام ہو یعنی بغیر محتاج کے نہ پایا جائے تو اسی تقدم بالعلّیت کہتے ہیں

(بقیہ حاشیہ بر صفحۂ آیندہ)

بھی ضروری ہی جو اُن کی علت ہوگا تو صانع اوّل و علّت حقیقی کے وجود پر حرکت سے استدلال کرنا تمام چیزوں سے زیادہ صریح و اظہر ہی کیونکہ حرکت کا تمام اجسام کے لیے ضروری و لابد ہونا ثابت ہو چکا۔

اب ہم بطور تمہید حرکت کے اقسام بیان کرتے ہیں جس کا نتیجہ اگلی فصل میں ظاہر ہوگا۔

اجسام طبعی کی حرکات چھ قسم کی ہو سکتی ہیں۔ حرکتِ کون۔ حرکتِ فساد۔ حرکتِ نمو۔ حرکتِ نقصان۔ حرکتِ استحالہ۔ حرکتِ نقل۔ اس لیے کہ حرکت ایک قسم کے تبدل یا نقل کو کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہی کہ جسم میں تبدل تین صورتوں سے ممکن ہی یا اُس کی کیفیت میں یا اُس کے مکان میں یا خود اُس کے جوہر و ذات میں۔

اب تبدّل مکانی یا کل مکان کی نقل و حرکت سے ہوگا یا جزو کی۔ کل کی تبدّل کا نام حرکتِ مستقیمہ ہی اور تبدّل جزوی کو حرکتِ مستدیرہ کہتے ہیں۔ پھر حرکتِ مستدیرہ میں بھی دو صورتیں ہیں اگر مرکز سے محیط کی طرف حرکت ہوگی تو نمو کہلائیگا اور محیط سے مرکز کی طرف حرکت ہوگی تو ذبول نام رکھا جائیگا۔

وہ جسم جس کی کیفیت میں تبدّل ہو اُس کی بھی دو حالتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اُس جسم کی کیفیت بدلجائے لیکن اُسکی ذات قایم و محفوظ رہے۔ دوسری کیفیت کیساتھ جوہر بھی متبدل ہو جائے پہلی صورت کو استحالہ کہتے ہیں اور دوسری کو فساد۔ اور اس شکل ثانی میں جب اُس جوہر کی طرف قیام کریں جسکی صورت میں بعد تبدّلِ کیفیت جوہر اُس جسم نے استحالہ کیا ہی تو اُس حرکت کو کون کہتے ہیں۔

فصل چہارم

اس بیان میں کہ محرک ہر متحرک کا اُس کے سوا کوئی دوسری چیز ہی اور یہ کہ جو تمام اشیا کا محرک ہی وہ خود متحرک نہیں

اس فصل میں دو باتیں ثابت کرنی مقصود ہیں۔ ایک یہ کہ ہر متحرک کا (خواہ وہ مذکورہ بالا حرکات میں سے کوئی حرکت رکھتا ہو) کوئی محرک ضروری ہی اور وہ اُس متحرک کے سوا کوئی دوسری چیز ہی اور اُس سے غیر ہی۔ دوسرے یہ کہ جو تمام اشیاء کا محرک ہی وہ خود متحرک نہیں بلکہ اُن اشیاء کا متمم یا اُن کی حرکت کی علّت ہی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) اور اگر ناقص ہو کہ بغیر موخر کے بھی پایا جائے تو تقدم بالطبع جیسا کہ واحد اثنین کہ واحد بغیر اثنین کے پایا جا سکتا ہی ۱۲ مترجم

پہلا دعویٰ اس طور پر ثابت کیا جاتا ہے کہ ہر جسم جو حرکت کرتا ہے ضرور ہے کہ کوئی نہ کوئی اُس کو حرکت دیتا ہوگا تو جسم متحرک دو حال سے خالی نہیں یا حیوان ہوگا یا غیر حیوان۔ اگر حیوان ہے اور کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اُس کی حرکت ذاتی ہے کسی غیر کی طرف سے نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اُس حیوان کے اجزا میں سے کوئی جزو شریف ہم علیحدہ کرلیں تو بوجہ حرکت ذاتی وہ حیوان بھی متحرک رہنا چاہیے اور اُس کا وہ جزو منتزع بھی (کیونکہ جزو اپنی حقیقت و ماہیت میں مثل کل کے ہوتا ہے) حالانکہ ایسا نہیں ہے (بلکہ جزو کے علیحدہ کرنے سے اُس کل کی حرکت جاتی رہتی ہے) لہٰذا معلوم ہوا کہ جسم حیوان کی حرکت اُس کی ذات سے نہیں ہے بلکہ اُس کا کوئی اور محرک ہے جو اُس سے غیر ہے۔ اور اگر متحرک غیر حیوان ہو تو یا نبات ہوسکتا ہے یا جماد۔ نبات میں وہی حیوان کی دلیل جاری ہوگی اس لئے کہ اُس میں بھی حرکتِ نمو وغیرہ اُسی قسم کی ہوتی ہے

البتہ جماد رہا سو اُس میں ہم کہتے ہیں کہ جماد یا تو عناصر میں سے ایک عنصر ہوگا یا عناصر کے مرکبات میں سے کوئی مرکب جمادی۔ اگر عنصر واحد ہو تو بحالت حرکت ذاتی فرض کرنے کے یہ لازم آتا ہے کہ وہ اپنے مرکز و مقام خاص پر جا کر متحرک رہے اور ساکن نہو کیونکہ حرکت اُس کی ذات سے متعلق فرض کی گئی ہے اور اگر اپنے مرکز پر ٹھہر جاوے تو لازم آتا ہے کہ سوائے مرکز کے بھی جہاں کہیں چاہے مثل حیوان کے ٹھہر جایا کرے اور جب چاہے حرکت کیا کرے۔ حالانکہ یہ امر مشاہدہ و بداہت کے خلاف ہے (اس لئے کہ تمام عناصر جب تک اپنے مقام مخصوص پر نہیں پہنچتے متحرک رہتے ہیں اور مرکز پر پہنچتے ہی ساکن ہوجاتے ہیں)

لہٰذا ثابت ہوا کہ عناصر و جمادات کی حرکت اُن کی ذات سے نہیں ہے (بلکہ کسی محرک کی وجہ سے ہے جو اُن کی ذات سے غیر ہے)۔ (اور یہی ہمارا مقصود تھا)۔ اگر کوئی یہ کہے کہ عناصر اپنے مرکز کے طالب و مشتاق رہتے ہیں اور اُن کی حرکت اپنے مکان خاص کے طلب و اشتیاق کی وجہ سے ہوتی ہے اور وہی مطلوب اُن کا محرک ہے تو بھی ہمارا مقصود حاصل ہے کہ جو اُن کا مطلوب ہے وہ طالب و متحرک سے لامحالہ غیر ہے۔

اس مضمون کو ہم دوسری طرز سے بیان کرتے ہیں کہ ہر حیوان کی حرکت دو وجہ سے ہو سکتی ہی یا تو وہ کسی چیز کو پسند کرتا ہی اور اُس کی خواہش کرتا ہی تو اُس کی جانب دوڑے گا یا اُس سے نفرت کرتا ہی تو اُس سے بھاگے گا۔ پس صاف ظاہر ہی کہ وہ محبوب یا مکروہ جو باعث حرکت ہوا اُس متحرک حیوان سے ضرور غیر ہوگا۔

اب ہم اس محرک سے بحث کرتے ہیں کہ یہ کسی قسم کی حرکت رکھتا ہی یا نہیں۔ اگر رکھتا ہی تو موافق دلائل مذکورہ اس کے لئے بھی کسی محرک کا ہونا لازم ہی۔ اسی طرح ہم اُس محرک کو بھی دیکھیں گے اور یہی قاعدہ جاری کرینگے۔ پس خواہ مخواہ یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی محرک ایسا نکلے جو کسی قسم کی حرکت نہ رکھتا ہو ورنہ تسلسل لازم آئے جو محال ہی۔ اور یہی مقصود تھا۔ اسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ وہ محرک (جو متحرک نہیں ہی) جسم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ہر جسم کا متحرک ہونا ضروری ہی۔ پس معلوم ہوگیا کہ یہی محرک جو خود متحرک نہیں ہی تمام اشیا کے وجود کا سبب اوّل اور علت العلل ہی اور اسی سے ہر جوہر موجودہ کا قوام و وجود عالم ظہور میں آیا اسی بیان سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ تمام اشیا میں جو وجود پایا جاتا ہی وہ بالعرض ہی اور خلاق کون و مکان میں بالذات۔ اس لئے کہ تمام حکما اس امر پر متفق ہیں کہ جو چیز کسی شے میں بالعرض پائی جاتی ہی ضرور ہی کہ وہ کسی دوسری چیز میں بالذات پائی جاویگی کیونکہ جو چیز کسی شے میں عارض ہوتی ہی وہ ایک اثر ہی اور ہر اثر حرکت ہی جس کے لئے موثر و محرک کا ہونا ضروری ہی اور یہ سلسلہ اثر و موثر کا ایک ایسے موثر پر جاکر ختم ہونا واجب ہی جو خود کسی کا اثر قبول نہ کرتا ہو بلکہ بذاتہ موثر ہو جیسا کہ سابقاً بیان بھی کیا جا چکا ہی۔ پس ثابت ہوا کہ مبدع اول و خالق ازل کے واسطے وجود ذاتی ہی کہ اُس نے کسی سے اُس وجود کو حاصل نہیں کیا البتہ اُس ذات پاک سے تمام عالم کی اشیاء کو وجود عنایت ہوا اور اُس کے وجود سراپا جود سے تمام موجودات صورت پذیر ہوئی۔

مذکورۂ بالا تقریر سے جب یہ ثابت ہوگیا کہ وجود جناب باری کے لئے ذاتی ہی یعنی وہ ذات پاک وجود کو چاہتی ہی تو کوئی شخص اُس کو معدوم نہیں خیال کر سکتا اس لئے کہ وجود ذاتی ہونے کی

وجہ سے جب ذات کا تصور آوے گا لازم ہے کہ وجود کا بھی تصور ساتھ ہی آوے۔ اسی کو واجب الوجود کہتے ہیں۔

اور جو واجب الوجود ہوگا وہ دایم الوجود بھی ضرور ہوگا۔ اور دایم الوجود ہی ازلی ہوتا ہے۔ پس جب جناب باری تعالےٰ شانہ کا واجب الوجود اور ازلی ہونا معلوم ہوگیا تو اب کوئی وجودِ کمال ایسا تصور میں بھی نہیں آسکتا جو اُس ذاتِ پاک میں بدرجۂ اتم و اکمل نہ پایا جائے کیونکہ اُسی مبدءِ فیاض نے تمام موجودات کو وجود عنایت فرمایا اور تمام اشیاءِ عالم اُسی سے استفادۂ کمالات کرتی ہیں۔ وہ ذاتِ اقدس اعلیٰ درجہ کا وجود رکھتی ہے اور تمام مخلوق نے اُسی سے وجود حاصل کیا لہذا مخلوقات کا وجود ادنےٰ درجہ کا ہے۔

اس دعوی پر کہ "ہر متحرک کے لئے کوئی محرک اُس کے سوا ہونا ضروری ہے" ہم ایک اور دلیل لاتے ہیں کہ ہر متحرک یا حرکت طبعی کرے گا یا غیر طبعی۔ اگر طبعی حرکت ہوگی تو ظاہر ہے کہ اُس کی طبیعت نے اُس کو حرکت دی جو متحرک سے غیر ہے۔ جیسا کہ یہ مسئلہ تحریکِ[1] طبیعت کا فن سماع[2] طبعی میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور اگر حرکت غیر طبعی ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا بالارادہ ہوگی یا بالجبر۔ ارادہ کی صورت میں ظاہر ہے کہ جس شے کی وجہ سے ارادہ کیا گیا ہے (یعنی شے مراد) وہ باعث حرکت ہے جو یقیناً متحرک سے غیر ہے۔ اور اگر حرکت جبر و اکراہ سے ہے تو بھی جبر و قہر والا محرک اصل متحرک سے غیر ہے۔ غرض محرک کا متحرک سے غیر ہونا لازم ہے۔ اب اگر وہ محرک خود بھی متحرک ہوگا تو ہم یہی تقریر اُس میں جاری کرینگے یہاں تک کہ سلسلہ ایسے محرک پر منتہی ہوگا جو خود متحرک نہو اور تمام محرکین سے مقدم و اول ہو۔ وہی ذات واجب ہے۔

ایک دلیل اور پیش کی جاتی ہے کہ ہر جسم طبیعت ضرور رکھتا ہے اور طبیعت ہے تو حرکت بھی لازم ہے کیونکہ حرکت طبیعت کی دلیل و نشانی ہے۔ پس یہ ممکن نہیں کہ جو محرک اول ہے وہ متحرک ہو اس لئے

[1] طبیعت کی تعریف یہ ہے کہ آثار خاص اور تدبیر اجسام کا مبدء و سبب ہے۔ اس تعریف سے ظاہر ہوگیا کہ طبیعت کے لئے حرکت ضروری ہے کیونکہ حرکت کسی قسم کے تغیر و تبدل کو کہتے ہیں جس سے کوئی جسم بلکہ کوئی مخلوق خالی نہیں ۱۲ مترجم

[2] سماع طبعی اُس فن کو کہتے ہیں جس میں امور عامہ سے بحث کی جاتی ہے جیسے شکل و صورت وغیرہ ۱۲ مترجم

کہ اگر متحرک ہوگا تو کوئی اُس کا محرک ضرور ماننا پڑے گا اور جب کوئی محرک نکلا تو اوّلیت جاتی رہی حالانکہ ہم نے فرض کیا تھا کہ محرک اوّل ہے وھذا خُلفٌ (یعنی یہ اُس امر کے خلاف ہے جو پہلے فرض کیا گیا تھا)

اسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ محرک اوّل جسم بھی نہیں رکھتا اس لئے کہ جسم کے واسطے متحرک ہونا لازم ہے اور متحرک ہونے کی صورت میں وہی مذکورہ دلائل پیش ہوتے ہیں۔

فصل پنجم

اس امر کے بیان میں کہ ذاتِ باری تعالیٰ واحد ہے۔

واحد ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر پروردگار عالم اور فاعلِ حقیقی ایک سے زیادہ ہوتے تو لازم ہے کہ وہ سب مرکب ہوں اس لئے کہ فاعل ہونے میں تو سب مشترک ہونگے اور اپنی اپنی ذات میں مختلف ہونگے۔ اور یہ ضروری بات ہے کہ جس چیز کی وجہ سے مخالفت ہے وہ غیر ہو اُس چیز سے جو باعثِ اشتراک ہے۔ پس ہر فاعل مرکب ہوگا اپنے جوہر ذاتی سے اور زیادتی خاص سے۔ اور ترکیب خود حرکت ہے کیونکہ ترکیب ایک اثر ہے جس کے لئے موثر کی ضرورت ظاہر ہے (جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا) تو لازم آئے گا کہ فاعل مرکب کے لئے کوئی اور فاعل ہو اور ایسے ہی سلسلہ غیر متناہی حد تک جائے گا۔ پس ضروری ہوا کہ یہ سلسلہ کسی ایک فاعل پر ختم ہو جو واحد ہو ورنہ تسلسلِ محال لازم آئے گا۔

اس دلیل میں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ فاعل واحد سے کثیر و مختلف افعال کس طرح سرزد ہوسکتے ہیں خصوصاً ایسے افعال جو ایک دوسرے کی ضد بھی ہوں کیونکہ واحد بسیط سے فعل بسیط ہی سرزد ہوسکتا ہے یعنی واحد جو ہر حیثیت اور ہر جہت سے واحد ہی ہو اُس سے ایک ہی فعل صادر ہوسکتا ہے

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورتیں جن میں فاعلِ واحد افعال کثیر ومختلف کرسکے چار ہوسکتی ہیں
ایک یہ کہ فاعل مرکب ہو اور اُس میں چند اجزا یا چند قوتیں پائی جائیں۔ دوسرے یہ کہ اُس
فاعل کے افعال مختلف مادّوں میں ہوں یعنی منفعل بہت سے ہوں۔ تیسرے یہ کہ فاعل کے
افعال بذریعہ مختلف آلات (اوزار) کے ہوں۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ فاعل واحد سے افعال کثیر صادر
ہوں لیکن صرف اُس فاعل کی ذات سے ہی نہ صادر ہوں بلکہ دوسری اشیائے کے ذریعہ سے سرزد
ہوں اور وہ اشیاء صدورِ فعل میں واسطہ ہوں۔ پہلی صورت کی مثال انسان ہے کہ بعض افعال قوت
شہویہ کے اقتضاء سے کرتا ہے اور بعض افعال قوت غضبیہ کی وجہ سے اور بعض عقل کی وجہ سے۔
تو گویا انسان مختلف قوتوں سے مرکب ہے اس وجہ سے اُس سے افعال کثیر صادر ہوتے
ہیں۔ دوسری صورت کی مثال نجّار (بڑھئی) ہے جو گھونٹنے کا کام بسولے سے کرتا ہے اور سوراخ
کرنے کا کام برمے سے۔ وغیرہ۔
تیسری شکل آگ کی مثال میں پائی جاتی ہے کہ آگ لوہے کو نرم کر دیتی ہے اور مٹّی کو سخت۔
یعنی ایک ہی فاعل مختلف مادّوں میں مختلف اثر کرتا ہے۔
چوتھی صورت کو کہ فاعل بعض افعال بذاتہ کرے اور بعض دیگر اشیاء کے توسط سے بالعرض
صادر کرے۔ اس مثال سے سمجھنا چاہیئے کہ برف بالذات تبرید کرتا ہے اور بالعرض و بتوسط گرمی پیدا
کرتا ہے۔ اس طرح کہ برف بدنِ انسان میں اپنی تبرید کے سبب تکثیف مسامات کرتا ہے جس سے
قبض ہو جاتا ہے اور حرارت گھٹ کر بدنِ انسان کو گرم کر دیتی ہے۔ تو برف کا گرم کرنا بالذات نہیں ہے
بلکہ کسی دوسری چیز کے توسط ہے۔ اب غور طلب یہ امر ہے کہ ان چاروں صورتوں میں سے کونسی صورت
فاعل اوّل تعالٰے و تقدس کی نسبت صادق ہوسکتی ہے۔
ظاہر ہے کہ فاعل اوّل میں چند قوتیں پائی جانی ممکن نہیں اس لئے کہ اس صورت میں ذات
فاعل میں کثرت و ترکیب لازم آئیگی جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔
اور یہ بھی ممکن نہیں کہ وہ آلات کثیر کے ذریعہ افعال صادر فرمائے کیونکہ وہ آلات دو حال سے

خالی نہیں ہو سکتے یا مفعول ہونگے یا نہونگے۔ اگر اتنے بہت سے آلات مفعول مانے جائیں تو کیسے ممکن ہی کہ ایک فاعل سے اس قدر اشیاء صادر ہوں کیونکہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد مسئلہ مسلمہ ہی یعنی ایک سے نہیں پیدا ہو سکتا مگر ایک یا یوں کہو کہ ایک سے صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہی اور شق ثانی میں لازم آئے گا کہ اثر بغیر موثر کے پایا جائے یہ بھی محال ہی۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ بہت سے مادّوں کی وجہ سے افعال کثیر ہوں کیونکہ اس صورت میں بھی ہم یہ پوچھیں گے کہ مادّے مفعول ہیں یا غیر مفعول اور دونوں شقوں میں وہی محال لازم آئیں گے جو بیان ہو چکے۔

پس سوائے اس کے کوئی صورت باقی نہ رہی کہ فاعل واحد بعض افعال بذات خاص صادر فرمائے اور بعض بتوسط دیگراں۔ یہ مذہب سب سے پہلے ارسطاطالیس نے اختراع کیا جیسا کہ حکیم فرفوریوس فرماتا ہی " افلاطون اس کا قائل ہی کہ حضرت باری سے ہر موجود کی صورت مجردہ صادر ہوئی اور اسی کے ذریعہ سے وہ ادراک موجودات کرتا ہی لیکن افلاطون کے اس مذہب پر یہ اعتراض ہوتا ہی کہ واحد بسیط سے اشیاء کثیرہ کا صدور لازم آتا ہی لہذا افلاطون کا یہ مذہب تعدد امثال کا مردود ہی اور ارسطاطالیس کا مذہب مذکور صحیح ہی"

اس بیان سے واضح ہو گیا کہ جناب باری واحد ہی اور فاعل اوّل ہی۔

اس فصل کے تمام مضامین فرفوریوس سے منقول ہیں۔

فصل ششم

اس فصل میں یہ ثابت کیا جاتا ہی کہ جناب باری جسم نہیں رکھتا

ہمارے گزشتہ بیانات سے ظاہر ہو چکا ہی کہ جسم کے لئے ترکیب اور کثرت اور حرکت لازم و ضروری ہی۔ اور ممکن نہیں کہ ان میں سے کوئی بات واحد اوّل کی ذات پاک میں پائی جا سکے۔

ترکیب کا اطلاق تو اس لئے اس ذات پاک پر نہیں ہو سکتا کہ ترکیب ایک اثر ہی اور ہر اثر

کے لئے موثر کا ہونا ضروری ہی کیونکہ اثر امور اضافی میں سے ہی جو بغیر دوسرے کے پائے نہیں جا سکتے۔ بلکہ اُن کا سمجھنا بھی دو چیزوں کے تصور بغیر ممکن نہیں۔

پس یہ محال ہی کہ موثر اوّل کی ذات میں کوئی ایسا امر پایا جائے جس کے واسطے کسی دوسرے موثر کی ضرورت ہو)

رہی کثرت وہ خود وحدت کی ضد ہی (اور واحد کی ذات میں اُس کا پایا جانا محال ہی) ایسے ہی حرکت کسی دوسرے محرک کی محتاج ضرور ہو گی جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہی (لہٰذا اُس کا اطلاق بھی ذات باری تعالیٰ پر محال ہی)

دوسرے حرکت خود ایک اثر ہی اور اثر خود ایک حرکت ہی (پس اثر و حرکت دونوں واحد اوّل کی ذات میں پائے جانے ممکن نہیں)

خدائے تعالےٰ کے جسم ہونے کی ایک منطقی دلیل بھی پیش کی جا سکتی ہی کہ ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ "محرک اوّل متحرک نہیں ہی" اور چونکہ سالبہ[1] کلیہ کا عکس کلیہ ہی ہوتا ہی۔ لہٰذا اس قضیہ کا عکس یہ ہوگا "کوئی متحرک محرک اوّل نہیں ہی" اس قضیہ کے ساتھ ہم ایک اور ثابت شدہ قضیہ ملاتے ہیں کہ "ہر جسم متحرک ہی" اِن دونوں قضیوں میں سے موخر الذکر کو اوّل رکھو یعنی صغریٰ بناؤ اور مقدم الذکر کو آخر میں رکھو یعنی کبرےٰ بناؤ اور حد اوسط گرا دو تو بقاعدہ شکل اوّل یہ نتیجہ برآمد ہو گا کہ "کوئی جسم محرک اوّل نہیں ہو سکتا" اسی نتیجے کا عکس کیا تو صاف نکل آیا کہ محرک اوّل جسم نہیں ہو سکتا۔ (اور یہی دعویٰ عنوان فصل میں کیا گیا تھا)

---

[1] فن منطق میں ثابت کیا گیا ہی کہ سالبہ دائمہ کا عکس بھی سالبہ کلیہ ہی ہوتا ہی کیونکہ جن دو چیزوں میں تباین کلی و دائمی ہو اُن میں سے جو چیز لی جاوے دوسرے پر اُس کا صادق نہ آنا لازم ہی پس ہر دو قضایا اصل و عکس کا سالبہ ہونا ضروری ہے ۱۲ مترجم

فصل ہفتم

اس فصل میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جناب باری تعالیٰ ازلی ہے یعنی ہمیشہ سے ہے

پہلی دلیل یہ ہے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ وجود موجداوں کے لئے ذاتی ہے اور وہ مبدع اوّل یعنی خدا واجب الوجود ہے پس ثابت ہوا کہ خداے تعالیٰ ازلی ہے کیونکہ لفظ ازلی سے یہی مراد ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ تو ثابت ہی ہو چکا ہے کہ محرک اوّل متحرک نہیں ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر متحرک متکون یعنی جو عالم وجود امکان میں آیا حادث (نو پیدا) اور محدث (پیدا کردہ شدہ) ہے لہٰذا صاف ظاہر ہو گیا کہ جو ذات محدث نہو گی وہ متکون بھی نہو گی کیونکہ تکون بغیر حرکت کے نہیں ہو سکتا پس جو ذات متکون و محدث نہو گی اُس سے اوّل بھی کوئی نہوگا اور وہی ازلی ہو گی۔ انھیں مقدمات مذکورہ کو جو ثابت شدہ ہیں تم ترتیب دے کر شکل سابق قیاس کی صورت میں لا سکتے ہو جس سے نتیجہ مقصود حاصل ہو جاے گا۔

اب ہم ناظرین کی توجہ ایک مسئلہ لطیف کی طرف مبذول کرنا چاہتے ہیں جن صاحبوں نے ہمارے گزشتہ بیانات کو توجہ کامل اور نظر غور سے مطالعہ کیا ہوگا اُن پر ظاہر و ثابت ہو گیا ہو گا کہ جناب باری عز اسمہ واحد ہے اور اپنی ذات و صفات میں منفرد ہے۔ تمام مادوں سے جو ہمارے گرد و پیش ہیں اُس کی ذات پاک بری ہے۔ کوئی کثرت کسی قسم کی اُس جناب کی وحدانیت سے کسی طرح اور کسی طور پر نہیں مل سکتی۔ انتہا یہ ہے کہ اُس کی ذات اقدس جن چیزوں کو ہم تصور کر سکتے ہیں اُن میں سے بھی کسی چیز کے مشابہ نہیں ہو سکتی۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ انسان ضعیف البنیان و قاصر اللسان ایسی منزہ و مبرا ذات کا بیان و اظہار کس طرح کرے اور اُس کی ذات و صفات کی طرف اشارہ کس طرح کرے کہ لوگ سمجھ سکیں۔

[1] ازل وہ وقت جس کی ابتدا نہو ۱۲

سواے اس کے کیا صورت ہوسکتی ہے کہ یہی الفاظ جن کو فانی انسان ان ہی گوشت کی زبان و وہان سے استعمال کرتا ہے اس مقصود عظیم کے واسطے کام میں لائے جائیں اور جو صفات ممکن و فانی مخلوق میں پائے جاتے ہیں (جن کو ہم جانتے پہچانتے ہیں) استعارہ کے طور پر ذات واجب الوجود کے لئے اُن ہی کا استعمال کریں۔ اس واسطے کہ اس سے بہتر اور کونسا طریقہ ہم اختیار کرسکتے ہیں۔ پس ایسی حالت میں مناسب یہ ہے کہ بہتر سے بہتر الفاظ جو ہم کو مل سکیں ذاتِ واجب کے لئے استعمال کریں۔ مثلاً جب دو لفظ متقابل المعنی ہمارے سامنے ہوں تو ہم پر واجب ہے کہ اُن دونوں میں سے جس کو بہتر اور اعلیٰ پائیں جناب باری کے لئے استعمال کریں جو تمام اسماء و صفات سے برتر ہے مثلاً موجود و معدوم۔ قادر و عاجز۔ عالم و جاہل جیسے الفاظ متقابل المعنی میں سے بہتر لفظ (یعنی موجود قادر۔ عالم استعمال کرنا چاہیئے)

باایں ہمہ ہم کو یہ بھی مناسب و ضروری ہے کہ تمام الفاظ پر وسعت کے ساتھ نظر ڈالیں اور تلاش و تفتیش کامل کر کے اُس جناب کے واسطے صرف وہی الفاظ استعمال کریں جن کو شرع شریف میں شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے استعمال فرمایا ہے اور عوام و خواص حسب عادت اُن کو اس مقصود شریف کے لئے بولتے جاتے ہیں۔

یہ سب کچھ معلوم ہونے کے بعد انسان جب ایسی صفات کا اطلاق ذاتِ واجب پر کرے تو یہ بھی اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ وہ ذات مقدس ان تمام صفات سے اعلیٰ و اشرف ہے اس لئے کہ ان صفات کو خود اُس نے پیدا کیا ہے۔

پس خالق مخلوق سے بہرحال اشرف و افضل ہوگا۔

اب یہ سمجھنا چاہیئے کہ ممکن نہیں کہ کسی طرح اور کسی طریقہ سے کسی شخص کا علم جناب باری کی ذات کو احاطہ کرسکے اور اُس میں سے کسی چیز کو پہچان سکے کیونکہ وہ ذات مقدس اُن تمام اشیاء موجودہ سے جن کو انسان جانتا پہچانتا ہے جدا ہے اور خداے تعالیٰ اُن تمام کا موجد و خالق ہے۔ اسی مقدمہ مذکورہ کی بنا پر ہم فصل آئندہ میں ثابت کرینگے کہ جناب باری کے متعلق کوئی

دلیل بطور ایجاب و اثبات نہیں لائی جاسکتی بلکہ جو دلیل پیش کی جاسکتی ہے وہ بطریق سلب و نفی ہوگی

فصل ہشتم

جناب باری عز و جل بطریق سلب[1] پہچانا جاسکتا ہے نہ کہ بطور ایجاب[2]

جو لوگ قوانین منطق سے آگاہ ہیں وہ جانتے ہیں کہ جن دلائل میں بطور ایجاب کوئی امر ثابت کیا جاتا ہے اُن میں مبرہن علیہ (جس پر دلیل لانی مقصود ہے) کے واسطے ایسے مقدمات[3] اولیہ جو اُس کے ذاتی ہوں ثابت کرنے پڑتے ہیں اور ضرور ہے کہ وہ مقدمات جو کسی شے کے لئے ذاتی ہوں ایسے ہونگے کہ اگر وہ پائے جائیں تو وہ شے بھی پائی جائے اور وہ مقدمات نہ پائے جائیں تو وہ شے بھی نہ پائی جائے۔

ظاہر ہے کہ خدائے تعالیٰ کی ذات پاک ان تعلقات سے مبرا و منزہ ہے اس لئے کہ وہ تمام موجودات سے اول ہے جیسا کہ ہم ثابت کرچکے ہیں۔ اور سب کا فاعل و خالق ہے۔ پس ایسی کوئی چیز جو اُس کے مقدمات اولیہ میں داخل ہوسکے اور اُس کی ذات سے اول ہو اُس میں پائی نہیں جاسکتی

نیز وہ واحد ہے اور کوئی چیز ایسی نہیں ہوسکتی جو اُس میں یعنی اُس کی ذات میں پائی جائے کیونکہ یہ بات اُس کی وحدانیت کے منافی ہے۔

اور نہ اُس کا کوئی وصف ذاتی ہے یعنی اُس کی ذات میں داخل۔ کیونکہ وہ ذات مرکب نہیں۔

---

[1] سلب یعنی نفی کرنا اُس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی شخص کی تعریف کریں کہ وہ ایسا نہیں ہے ۱۲

[2] ایجاب یعنی ثابت کرنا اُس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی کی بابت کہیں کہ وہ ایسا ہے ۱۲

[3] مقدمات اولیہ وہ ہیں جو بغیر کسی واسطہ اور تعلق کے فوراً اور اولاً ذہن میں آجائیں جیسے الواحد نصف الاثنین یعنی ایک دو کا نصف۔ اس میں ایک اور دو کے تصور کرتے ہی تنصیف کا تصور ہو جاتا ہے کسی علاقہ اور واسطہ کی حاجت نہیں پڑتی ۱۲

مترجم

اور نہ اُس کا کوئی وصف غیر ذاتی ہو یعنی اُس کی ذات کا نہو اور استعارۃً اُس کو متصف کر دیا ہو پس ایسی حالت میں اُس حضرت اقدس کے لئے برہان مستقیم نہیں قایم کی جاسکتی یعنی بطریق ایجاب ہم اُس کے لئے کوئی امر ثابت کریں یہ ممکن نہیں۔

البتہ اس مقصد کے لئے برہان خلف استعمال کی جاسکتی ہو جس میں یہ بیان ہوتا ہو کہ فلاں شئے کی نقیض باطل ہو لہذا وہ شئے ثابت ہو۔

اس طریقہ میں اسباب و معانی کا اُس ذات پاک سے سلب و عدم صدق ثابت کرنا پڑتا ہو مثلاً یوں کہیں کہ خدائے تعالےٰ جسم نہیں ہو نہ وہ متحرک ہو نہ وہ متکثر نہ پیدا شدہ ہو۔ یا یوں کہیں کہ "ممکن نہیں کہ اسباب عالم کا سلسلہ سبب واحد پر منتہی نہو" پس ثابت ہوا کہ امور الٰہیہ کے بیان کرنے کے لئے سب سے زیادہ مناسب برہان سلبی ہی ہو۔ ایک مسئلہ اور قابل ذکر ہو کہ انسان جب جناب باری عز اسمہ کے متعلق کچھ بیان کرنا چاہتا ہو تو وہی الفاظ و عبارات استعمال کرسکتا ہو جو عالم میں موجود ہیں اور مختلف انواع و اشخاص عالم میں استعمال ہوتے ہیں کیونکہ اگر اُن الفاظ و عبارات متداولہ سے اس مقصد عظیم کے پورا کرنے کا کام نہ لیا جاوے تو نئے عنوان و تعبیرات کہاں سے لائے جاویں۔

اور یہ ظاہر ہو کہ اُس جناب کی ذات پاک ان موجودات عالم کی مشابہت سے کہیں اعلیٰ و ارفع ہو اور دنیا کی کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ چیز بھی حضرت عزت سے کسی امر میں شرکت نہیں رکھتی کہ تشبیہہ دی جاسکے۔ لہذا ہمیں مجبوری اُس جناب کا ذکر کرتے وقت یا اُس کے اوصاف بیان کرتے وقت صرف سلب اختیار کرنا پڑتا ہو اور بعبارات ذیل تعبیر کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ "وہ ایسا نہیں ہو یا ایسا ہو لیکن بالکل ایسا نہیں ہو بلکہ اس سے بہتر ہو" مثلاً یہ کہتے ہیں کہ خدائے عز و جل عقل نہیں ہو یا کہتے ہیں کہ عالم ہو لیکن مثل دنیا کے عالموں کی نہیں ہو۔ یا قادر ہو۔ مگر اس عالم کے صاحبان قدرت کی مانند نہیں ہو اور اسی قسم کے دیگر عنوان اختیار کرتے ہیں۔

یہ تو ثابت شدہ اور معلوم ہے کہ ہر مرکب کی ترکیب ہیولیٰ وصورت سے ہوتی ہے اور صورت ہیولیٰ پر بذریعۂ ترکیب کے فائز ہوتی ہے۔ اور ترکیب خود ایک قسم کی حرکت ہے جس کا محرک اُس کی ذات کے سوا کوئی دوسرا ہے۔ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔

اور یہ بھی فن الٰہیات میں اپنے موقع پر ثابت ہو چکا ہے کہ (یہاں اُس کی تفصیل ہمارے مقصود و عزم اختصار کے منافی ہے) صورت ہیولیٰ کے بغیر اور ہیولیٰ صورت سے علٰحدہ پایا جانا ممکن نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں کسی ایسے موجد کے محتاج ہیں جو ان کو ایک وقت میں وجود میں لائے اور ان کے لئے ایسے ترکیب دینے والے کی ضرورت ہے جو بہنگام تخلیق ہی دونوں کو ملا کر پیدا کرے اور یہ تو بیان ہی کیا جا چکا ہے کہ ترکیب حرکت ہے جس کے لئے بوجہ استحالۂ تسلسل ایسے محرک کی ضرورت ہے جو خود متحرک نہو۔ پس وہی محرک اول واحد وازلی ہے۔ دوسرے یہ سمجھنا چاہئے کہ ہیولیٰ اوّل کے سوا ایک ہیولیٰ ثانیہ بھی ہے جو اجسام میں مختلف صورتیں پیدا ہونے کی استعداد رکھتا ہے اور تمام صور طبعیہ واجسام میں پایا جاتا ہے اور طبیعت اُس (ہیولیٰ ثانیہ) پر مشتمل وحاوی ہے اور طبیعت ایسی خداداد قوت ہے کہ تمام اجسام میں نافذ ہوتی ہے اور وہی اُن اجسام کو کمال حاصل کرنے کے لئے آمادہ کرتی ہے۔ اور چونکہ طبیعت کو کسی وقت اور کسی حال میں عجز و تھکان لاحق نہیں ہو سکتا کیونکہ اُس کو قوت مجردۂ الٰہیہ سے ہمیشہ فیض پہنچتا رہتا ہے اس لئے اجسام ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں اور اپنے نقصان کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں ہیولیٰ ثانیہ خود جسم ہے۔

فصل دہم

اس بیان میں کہ اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں کو پیدا کیا مگر کسی چیز سے نہیں پیدا کیا

جو لوگ امور نظریہ میں غور کرنے کے عادی و مشتاق نہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی چیز

بغیر کسی چیز کے پیدا نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ وہ ایک انسان کو دیکھتے ہیں کہ دوسرے انسان سے پیدا ہوتا ہے اور ایک گھوڑا دوسرے گھوڑے سے۔ ایسے ہی سب جانور چرند و پرند وغیرہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس خیال نے اس قدر ترقی کی کہ جالینوس بھی اسی کا قائل ہوگیا۔

مگر حکیم اسکندر نے ایک مستقل کتاب اسی خیال کے خلاف لکھی اور ثابت کیا کہ جو ممکنات وجود میں آئے وہ کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئے ہم اس مضمون کو مختصر مگر صاف طور پر بیان کرتے ہیں۔

جملہ مخلوقات عالم میں جو تغیر و تبدل۔ موت و حیات۔ فنا و بقا ہوتی رہتی ہے اُس کی حقیقت یہ ہے کہ اُن مخلوقات کی صرف صورت بدلتی رہتی ہے اور ہیولے (جس کا ہم باب گزشتہ میں ذکر کرآئے ہیں) جو صورت کا موضوع و محل ہے بالکل نہیں بدلتا۔ جیسا کہ حکما نے صاف طور پر تشریح فرما دی ہے کہ اجسام میں صورت ایک ایسے امر ثابت کے تابع ہوتی ہے جو متغیر نہیں ہوتا اور یکے بعد دیگرے صورت اختیار کرتا رہتا ہے۔ پس کل اشکال یا صور ہیولانیہ اجسام میں حلول کرتی یا اُن میں پائی جاتی ہیں۔ اور جسم جو اُن صورتوں کے حامل ہوتے ہیں اپنی کیفیت اور صورت بدلتے رہتے ہیں خود وہ جسم جس کو ہیولی ثانیہ کہنا چاہیئے متبدل نہیں ہوا کرتا۔ اب غور کرنا چاہیئے کہ جس جسم نے ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کی ہے اُس میں تین احتمال ہوسکتے ہیں۔ ایک یہ کہ پہلی صورت بھی اس جسم میں باقی رہی اور اُس نے دوسری صورت اختیار کرلی۔ دوسرے وہ صورت کسی اور جسم میں منتقل ہوگئی۔ تیسرے یہ کہ وہ بالکل جاتی رہی اور معدوم ہوگئی۔ پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مختلف صورتیں اور باہم متضاد شکلیں ایک جسم میں جمع نہیں ہوسکتیں۔

دوسرا احتمال اس دلیل سے باطل ہے کہ نقل مکانی اجسام میں ہوتا ہے اور صورتیں اعراض ہیں۔ ان کا نقل و تبدل مثل اعراض کے اپنے اجسام و جواہر کے ذریعہ سے ہوسکتا ہے جو اُن کے حامل ہوں خود بذاتہا منتقل نہیں ہوسکتیں (یہ مسئلہ فلسفہ الٰہی میں اپنے محل پر بہ تفصیل پایہ ثبوت

کو پہنچ چکا ہے بیان اُس کی تشریح ہمارے منشا و غرض کے خلاف ہے اس لئے کہ اس کتاب میں ہمیں اختصار مدنظر ہے)

پس خواہ مخواہ تیسرا احتمال باقی رہ گیا کہ جب جسم کوئی صورت اختیار کر لیتا ہے تو پہلی صورت باطل ہو جاتی ہے یعنی پہلی صورت حالت وجود سے حالت عدم میں چلی جاتی ہے۔ اور جب صورت اول میں عدم کے بعد وجود تسلیم ہوا تو یہی حال صورت ثانیہ کا بھی ماننا پڑے گا (جواب لاحق ہوئی ہے) کہ اس وقت عدم سے وجود میں آئی۔ کیونکہ اُس (صورت ثانیہ) کا اس جسم میں پہلے سے ہونا یا کسی دوسرے جسم میں ہونا اور وہاں سے اس میں منتقل ہونا۔ دونوں شکلوں کا بطلان ظاہر ہو چکا ہے لہذا ثابت ہوا کہ جملہ اشیاء متکونہ و متغیرہ یعنی صورت اور خطوط اور نقش و نگار اور تمام اعراض و کیفیات کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئیں بلکہ عدم سے وجود میں آئی ہیں۔

حکیم جالینوس نے جو بیان کیا ہے کہ ہر موجود کسی موجود سے پیدا ہوا یہ سراسر غلط ہے اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اگر موجود سے کسی موجود کو وجود میں لانا تو ابداع کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ ابداع کے معنی میں ایجاد الشی لا من شئ یعنی کوئی چیز ایجاد کی جائے لیکن کسی چیز سے نہ پیدا کی جائے۔ اور قول جالینوس کی بنا پر لازم آتا ہے کہ کوئی موجود ابداع سے پہلے موجود تھا۔

اس مسئلہ کے متعلق اگر ہم اُن امور پر غور کریں جو ہماری فہم سے قریب تر ہیں (یعنی عالم اجسام کی باتیں) تو ہمارا مقصد زیادہ آسانی سے ثابت ہو جائے گا کہ ہر شئے موجود عدم سے وجود میں آئی ہے اور وہ شئے پہلے نہ تھی۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ہر حیوان غیر حیوان سے پیدا ہوا ہے۔ کیونکہ حیوان منی سے پیدا ہوتا ہے اور منی اپنی اصلی صورت چھوڑ کر حیوان کی صورت بتدریج قبول کرتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ مختلف صورتیں اختیار کرتی ہوئی حیوان بنتی ہے۔ اسی طرح منی خون سے بنتی ہے اور خون غذا سے اور غذا نباتات سے اور نبات استقصات یا عناصر سے۔ اور عناصر بسائط سے اور بسائط ہیولیٰ و صورت سے بنتے ہیں

یعنی وہی منی پہلے ان صورتوں میں تھی اور ہیولے وصورت چونکہ اول موجودات ہیں اور ایک دوسرے سے علیحدہ پائے نہیں جاسکتے۔ اس لئے ان کا انحلال کسی شئے موجود کی صورت میں ممکن نہیں بلکہ خواہ مخواہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ عدم سے وجود میں آئے۔ لہذا ثابت ہوگیا کہ ہر جسم کی انتہا ے انحلال عدم تک پہنچتی ہے اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔

مسئلہ ثانیہ نفس اور اُس کے احوال کے بیان میں

فصل اول

اثبات نفس کے بیان میں اور یہ کہ نفس جسم یا عرض نہیں ہے

نفس کے متعلق یہ تحقیق کرنا کہ اُس کی ماہیت کیا ہے اور کس قسم کا وجود رکھتا ہے اور بدن سے مفارقت کے بعد باقی رہتا ہے یا گیا۔ اور باقی رہتا ہے تو کس شان سے، ایک نہایت مشکل کام ہے۔ لیکن چونکہ ہمارا مقصد اصلی اور عقیدہ شرعی یعنی قیامت و معاد وغیرہ مسائل مذہبی کا اثبات بغیر اس کے ممکن نہیں کہ نفس کا وجود ثابت کیا جائے اور یہ ظاہر کیا جائے کہ وہ جسم بھی نہیں ہے اور نہ عرض و مزاج ہے بلکہ ایک جوہر ہے قائم بذاتہ اور موت و فنا سے بری ہے۔ لہذا اس بارہ میں کلام کرنا ضروری ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ کوئی جسم اُس وقت کسی صورت کو قبول کرسکتا ہے جب کہ اپنی پہلی صورت کو چھوڑ دے اور اُس سے مفارقت کلی حاصل کرے مثلاً چاندی انگشتری کی صورت اُس وقت اختیار کرسکتی ہے جب بٹن کی صورت بالکل چھوڑ دے یا موم پر ایک مُہر تب لگ سکتی ہے جب کہ پہلی مہر اُس کے اوپر سے اچھی طرح مٹا دی جائے۔ ایسے ہی تمام اجسام کا حال ہے اور یہ بات ایسی ظاہر ہے کہ اُس کے ثابت کرنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ پس جب ہم دیکھیں کہ کوئی چیز ایسی بھی ہے جس کا یہ حال نہیں ہے جو اجسام کا بیان ہوا بلکہ وہ مختلف اور کثیر صورتیں اختیار کرلیتی

فصل دوم

نفس تمام موجودات کا ادراک کرتا ہے خواہ وہ غائب ہوں یا حاضر معقول ہوں یا محسوس

ظاہر ہے کہ تمام موجودات یا مرکب ہیں یا بسیط اور ہم دیکھتے ہیں کہ نفس مرکبات کے تمام انواع و اشخاص کا ادراک کرتا ہے اور جملہ بسائط کا بھی۔ خواہ وہ مرکبات سے انتزاع کئے جاویں یا علحدہ ہوں نفس کے ادراک سے کوئی نہیں بچتا۔

امور بسیطہ دو قسم کے ہیں ہیولانیہ و غیر ہیولانیہ۔ امور غیر ہیولانیہ بسیطہ معقولات ہیں جو مادہ کے بغیر موجود ہیں اور بلا لحاظ مادہ کے ذہن میں آتے ہیں۔ مثلاً تمام مفہومات کلیہ و صور ذہنیہ۔

اور امور ہیولانیہ بسیطہ وہ ہیں جو مادہ و محل سے قریب ہیں اور وہم اُن کا ادراک کرتا ہے جیسے جزئیات کی ہیئت و صورت یا جیسے حکمت تعلیمیہ[۱] کے مباحث کہ اس فن کے علما نقطہ اور خط اور سطح اور جسم تعلیمی یعنی ابعاد ثلثہ کو بلا مادہ موجود بالذات تصور کر کے بحث کرتے ہیں۔ ایسے ہی جسم کے تمام توابع یعنی حرکت و زمان و مکان و اشکال کو تصور کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جملہ اشیاء جو جسم سے علحدہ نہیں پائی جاسکتیں اُن کو مادہ سے جدا فرض کرتے ہیں اور اپنے اوہام کے ذریعے سے کبھی اُن کو بسیط اور کبھی مرکب خیال کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ بعض اوقات اُن کے توہم کی قوت اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ جن صورتوں کو وہ اپنے وہم میں مادہ و جسم سے علحدہ کر کے

[۱] حکمت تعلیمیہ اُس علم کو کہتے ہیں جس میں مقدار مطلق سے بحث کی جاوے خواہ مقدار متصل ہو یا منفصل اور جس فن میں مقدار متصل سے بحث کی جاتی ہے اُسے علم ہندسہ کہتے ہیں اور مقدار منفصل سے بحث کرنے والے علم کو علم العدد کہتے ہیں جیسے حساب وغیرہ۔ اور جس علم میں مقدار متصل و منفصل سے ایک ساتھ بحث ہو اُسے موسیقی کہتے ہیں ۱۲

مترجم

تصوّر کرتے ہیں اُن کو موجود فی الخارج سمجھنے لگتے ہیں۔ اور خیال کرتے ہیں کہ بذاتہا مادہ و موضوع سے خارج کوئی حقیقت رکھتے ہیں اور اس خلط مبحث کی وجہ سے معقولات سے اُن صور منتزع کو متمیز نہیں کر سکتے۔ بلکہ سب کو اپنے نزدیک معقولات سمجھنے لگتے ہیں اب یہ صاف ظاہر ہے کہ تمام ادراکات نفس کے ہیں کہ وہ امور مرکبہ کو ادراک کرتا ہے پھر اُن میں سے تحلیل کرکے بسائط نکالتا ہے۔ پھر اُن بسائط کو وہم میں پہنچاتا ہے۔ پھر اُن میں سے بعض کو مادہ و موضوع سے علیحدہ کرکے مختلف قسم کی ترکیبات دیتا ہے۔ سو کبھی اُن ترکیبات کے لئے کوئی حقیقت خارج میں موجود اور مطابق واقع ہوتی ہے جیسا کہ کسی غیر ملک کے انسان کی جسے نہیں دیکھا ہے صورت و سیرت صحیح صحیح قیاس کرلی وغیرہ یا اُن ترکیبات کی کوئی حقیقت واقع میں نہیں ہوتی مثلاً عنقاء مغرب[1] کا توہم کیا جائے۔ یا اُڑنے والا انسان فرض کر لیا جائے۔ یا کوئی شخص عالم سے خارج تصور کیا جائے یا کوئی ایسا حیوان فرض کیا جاوے جس کا سر ہاتھی کا سا ہو اور جسم اونٹ کا سا۔ وغیرہ

ظاہر ہے کہ اِن چیزوں کا وجود وہم سے خارج کہیں نہیں ہے۔

مذکورۂ بالا مثالیں بسائط ہیولانیہ وغیر ہیولانیہ کی تھیں جن کو نفس ادراک کرتا ہے۔ مرکبات بھی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک تو اُستقصات یا عناصر۔ دوسرے وہ جو عناصر سے مرکب ہوں اور مرکبات عنصری حیوانات ہیں یا جمادات یا نباتات۔ پھر ان تینوں قسموں میں بھی طرح طرح کے ترکیبات و مزاج ہیں۔ اور ان کی انواع کثیرہ کے افراد و اشخاص بے تعداد و بیشمار ہیں

[1] عنقائے مغرب عرب میں اُس فرضی جانور کو کہتے ہیں جس کی بڑی گردن ہو اور عجیب و غریب حرکات اُس سے سرزد ہوں مثلاً مشہور ہے کہ یہ جانور بچوں کو اٹھا لیجاتا ہے۔ ان اطراف میں اسی جانور کو سیمرغ کہتے ہیں جس کی نسبت عرب سے زیادہ یہاں مبالغہ کیا گیا ہے کہ ہاتھی کو پنجے میں لے کے اُڑ جاتا ہے وغیرہ۔

مغرب بفتح المیم پڑھنا غلط ہے بضم المیم ہے ۱۲

(مترجم)

مگر نفس اُن تمام کا ادراک کرتا ہے۔

ایسے ہی عناصر چونکہ چار ہیں اس لئے اُن کے امزجہ کی کیفیات بوجہ قلت وکثرت و شدت وضعف عناصر بہت مختلف ہوتی ہیں۔ اور یہ اختلاف یا تو اس وجہ سے ہوسکتا ہے کہ کسی مرکب میں ایک عنصر اوروں سے زیادہ قوی ہوتا ہے یا دو عنصر بقیہ دو سے قوی ہوں یا تین چوتھے سے قوی ہوں۔ یا قوت میں تو سب برابر ہوں مگر کوئی ایک مزاج جسم کے موافق ہو یعنی طبیعت جسم کے موافق جو عنصر ہوگا اُس کا اثر یا قوت دوسروں سے زیادہ محسوس ہوگی۔

غرض ان تمام اقسام کے بسائط اور اُن کے مزاجوں کا ادراک بھی نفس ہی کرتا ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ چار طریقوں اور چار آلات کے ذریعہ سے نفس کا ادراک ہوتا ہوگا تاکہ ہر ایک آلہ ہر ایک عنصر کے لئے علٰحدہ وعلی الانفراد ہو۔ اور چونکہ اجسام کے واسطے شدت وضعف وقلت وکثرت عناصر طبعی امور ہیں لہذا نفس ہر ایک آلہ کے ذریعہ سے ہر ایک عنصر کی یہ کیفیات گوناگوں ادراک کرسکے۔ پس ہم چاہتے ہیں کہ آئندہ فصل میں اس مسئلہ پر کافی بحث کریں اور مختصر طور پر بتلائیں کہ نفس کل امور کو ایک قوت سے ادراک کرتا ہے یا چند سے اور ایک قوت سے ادراک کرتا ہے تو اُس کی کیا صورت ہے۔

باللہ التوفیق۔

فصل سوم

نفس مدرکات مختلفہ کو کس طرح ادراک کرتا ہے؟

یہ امر کہ نفس کے اجزا نہیں ہیں ہم سابقاً ثابت کر چکے ہیں اس لئے کہ تجزی و انقسام جسم میں ہی ہوتا ہے اور نفس کا جسم نہ ہونا ثابت ہو چکا ہے (لہذا نفس کا ادراک اجزا کے ذریعے سے نہیں ہو سکتا) اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جتنے مرکبات ہیں اتنے مدرکات نہیں ہو سکتے۔ اس واسطے کہ تمام مرکبات ہیں جو ادراک کئے جاتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ حکم کرنے والی ایک چیز ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان میں کوئی ایک ہی شے ہے جو صغیر کے لئے حکم کرتی ہے کہ یہ صغیر ہے اور کبیر کو کبیر سمجھتی ہے۔ اور الوان و اشکال طعم و روائح میں بھی اسی طرح حکم لگاتی اور امتیاز کرتی ہے۔ ایسے ہی چند اشیاء اگر کسی ایک چیز کے مساوی ہیں تو ان میں باہمی مساوات کا حکم لگاتی ہے۔ پس اگر بالفرض ادراک کنندہ مختلف ہوتے تو ایک مدرک کے ادراک کی ہوئی شے پر دوسری مدرک کا علم کرنا صحیح نہ ہوتا اس موقع پر بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ نفس ایک ہے مگر وہ مدرکات کثیرہ مختلفہ کو چند قوتوں اور مختلف طریقوں کے ساتھ ادراک کرتا ہے۔

اس خیال کے متعلق ہم حسب ذیل بحث کرتے ہیں:-

بعض حکما نے جب غور کیا تو جملہ امور موجودہ عالم کو دو قسم کا پایا ایک مرکب دوسرے بسیط ایسے ہی آلات ادراک اور قوت مدرکہ کو دیکھا تو بھی بعض کو بسیط اور بعض کو مرکب پایا۔ لہذا انہوں نے حکم لگا دیا کہ قوت مدرکہ و آلات ادراک جو مرکب ہیں وہ امور مرکبہ کا ادراک کرتے ہیں اور جو بسیط ہیں وہ بسیط کا۔ انہوں نے اپنے اس خیال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ہم بعض مدرکات کو مرکب پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ مرکبات ہی کا ادراک کرتے ہیں جیسے حواس خمسہ کہ یہ مرکبات کا ہی ادراک کرتے ہیں مثلاً آنکھ چونکہ مرکب ہے قوت باصرہ سے (جو آلات و طبقات چشم میں پائی جاتی ہے) اور قوت باصرہ مکمل نہیں ہو سکتی اور کام نہیں دے سکتی تا وقتیکہ تمام طبقات چشم پورے

ہوں) لہٰذا مرکبات عناصر کو مع مزاجات مختلف ادراک کرتی ہے۔ اور جب ہم غور و خوض کرتے ہیں تو بعض مدرکات کو بسیط پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ مدرکات بسیطہ امور بسیط کو ہی ادراک کرتی ہیں جیسا کہ افکار سے جملہ اشیاء کے تصورات و تصدیقات حاصل ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جیسے فکر بسیط ہے ایسے ہی یہ علوم و مدرکات بھی بسیط ہیں پس معلوم ہوا کہ بسیط بسیط کا ادراک کرتا ہے۔ اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ہر بسیط و مرکب اپنے مناسب و موافق کا ادراک کرتا ہے۔ اس دلیل سے بعض لوگ قائل ہوئے کہ بسیط بسیط کو ادراک کرتا ہے اور مرکب مرکب کو۔

لیکن ارسطاطالیس اس مقام پر بحث کرتا ہے اور یہ کہتا ہے "کہ نفس ناطقہ ایک ہی قوت رکھتا ہے اور اسی قوت سے جملہ امور ہیولانی (مادیہ) مرکبہ و غیر ہیولانیہ (غیر مادیہ) بسیطہ کا ادراک کرتا ہے۔ کیونکہ اگر نفس ناطقہ محسوسات کو ایک قوت سے ادراک کرتا اور معقولات کو دوسری قوت سے تو حاسہ کی غلطی کے وقت حکم حس کو حکم عقل سے کس طرح صحیح کر سکتا ہے۔ جیسا کہ ایک حس دوسری حس کی غلطیوں کی تصحیح نہیں کر سکتی۔ ظاہر ہے کہ حس ادراک میں ہمیشہ غلطی کرتی رہتی ہے، مثلاً آنکھ کسی بڑی چیز کو دور سے چھوٹا دیکھتی ہے جیسے آفتاب ایک آئینہ کی برابر نظر آتا ہے جس کا قطر ایک فتر[1] ہو۔ حالانکہ آفتاب عالمتاب کرۂ زمین سے ایک سو ساٹھ گنے سے بھی زیادہ ہے۔ ایسے ہی تم کشتی میں بیٹھے ہوئے جا رہے ہو تو تمہیں دریا کے کنارے کی چیزیں چلتی ہوئی معلوم ہونگی۔ حالانکہ وہ ساکن ہوں یا نہ ہوں اور پانی کے اندر بڑی چیز چھوٹی دکھائی دیگی۔ اور سیدھی لکڑی ٹیڑی نظر آئیگی۔ اور جن شکلوں کے درمیان بخارات حائل ہو جائیں ان کی کچھ اور ہی مختلف صورت نظر آتی ہے۔ ایسے ہی آنکھ کی غلطیوں کی طرح قوت ذائقہ بھی غلطی کرتی ہے کہ صفراوی مزاج کے بیمار کو حلوائے شیریں تلخ معلوم ہوتا ہے وغیرہ۔

غرض حس کی غلطیاں بیشمار ہیں۔ مگر جب حس غلطی کرتی ہے تو نفس ناطقہ سمجھ لیتا ہے کہ حق اور واقعی یہ بات نہیں ہے جو حس نے ادراک کی ہے۔ پس اس کے ادراکات کو اصل حقیقت کی طرف لیجاتا ہے اور غلطی کی تصحیح کر لیتا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اگر نفس ناطقہ معقول و محسوس

---

[1] فتر انگوٹھے اور انگلی کے درمیان کی مسافت کو کہتے ہیں اور ہر دو انگلیوں کے درمیان کی مسافت کو بھی کہتے ہیں ۱۲ مترجم

کو ایک قوت سے ادراک نہ کرتا تو واقعی و غیر واقعی اور صحیح و غلط کا فرق کیسے جان سکتا اور کس طرح معقول و محسوس کو ملا کر ایک حکم لگا سکتا؛ انتہیٰ قول ارسطاطالیس۔

اب ہم اس مسئلہ کو ذرا تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں:-

نفس ناطقہ معقولات کو اور طریقہ سے ادراک کرتا ہے اور محسوسات کو دوسری طرح۔ یعنی قوت ادراک ایک ہے لیکن نحو ادراک مختلف۔ کیونکہ نفس جب امور معقولہ کو طلب و ادراک کرنا چاہتا ہے تو اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے جو مادہ سے مجرد و خالص ہے۔ اور پھیل جاتا ہے گویا کوئی ایسی چیز ڈھونڈھتا ہے جو اس کے اپنے پاس ہے۔

اور جب محسوسات کو ادراک کرنے کا قصد کرتا ہے تو اپنی ذات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا بلکہ ذات سے قطع توجہ کرکے (جیسے کوئی باہر کی چیز تلاش کرتا ہے) کسی آلہ کو ڈھونڈھتا ہے جو اس کام میں اُسے مدد دے اور مطلوب تک پہنچا دے۔ اگر وہ آلہ ٹھیک پایا تو اس سے کام لیتا ہے اور امور خارجہ کو محسوس کرلیتا ہے اور اُن کی صورتیں خزانہ وہم میں پہنچا دیتا ہے۔

اور اگر نفس کو آلہ ادراک نہیں ملتا تو ادراک نہیں کرسکتا۔ مثلاً کور مادر زاد چونکہ الوان (رنگوں) کے ادراک کا آلہ نہیں رکھتا یعنی آنکھ اس لئے اُس کا نفس اُن کو ادراک نہیں کرسکتا۔ اور اور چونکہ خارج سے ادراک نہیں ہوا تو اعمیٰ کے خزانۂ وہم میں بھی الوان کی صورتیں نہیں ہوتیں مگر یہ کیفیت معقولات میں نہیں ہے۔

یہ امر کہ نفس ہنگام ادراک معقولات اپنی ذات کی جانب رجوع کرتا ہے اس طرح ذہن نشین کرنا چاہئے کہ انسان جب کسی رائے بدیع کی تحصیل کا قصد کرتا ہے یا کسی امر کے انجام پر غور کرتا ہے یا کسی مشکل و دقیق علم کو سیکھنا چاہتا ہے تو تمام محسوسات کو اپنے سے جدا کر دیتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ حواس اتنی دیر معطل رہیں تاکہ اُس کے کام میں رخنہ اندازی نہ کرسکیں۔ اور اُس وقت نفس اپنی تمام قوتیں مجتمع کرکے اپنی ذات کی طرف متوجہ ہوجاتا ہے اور اس قسم کا سرور و انبساط حاصل کرتا ہے جیسا کہ اُس شخص کو حاصل ہوتا ہے جو اپنی ذات کی طرف رجوع کرے

اس وقت پوری جمعیت خاطر کے ساتھ شے مطلوب کا ادراک کرتا ہے اور اس کام میں اُسی مناسبت سے کم و بیش کامیابی حاصل کر سکتا ہے جس قدر کہ اُس کو انبساط ہو۔ اور تخلیہ وہم (کیونکہ وہم ہی میں صور محسوسات رہتے ہیں) حاصل ہو۔ اس واسطے کہ وہم نفس کو رجوع الی الذات سے مانع ہوا کرتا ہے اور اُس کو اپنے خزائن معقولات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتا۔

چونکہ عقل اوّل کے نزدیک تمام اشیاء عالم حاضر و موجود رہتے ہیں اس لئے اُن کے طلب کرنے کے واسطے نفس میں ایک حرکت ہے جو ہمیشہ اُس کو متحرک رکھتی ہے۔

یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جب عقل کے نزدیک تمام معقولات حاضر ہیں تو بوجہ کثرت معقولات عقل کا بھی متکثر ہونا لازم آتا ہے۔

مگر ایسا شبہ کرنا نادانی ہے اس لئے کہ عقل اور شے ہے اور معقولات شے دیگر۔ لہٰذا ان کے حضور و ادراک سے اُس کا تکثر ضروری نہیں ہو سکتا۔

پس نفس جب معقولات کو ادراک کرنا چاہتا ہے تو اپنی تکمیل کے واسطے حرکت کرتا ہے اور عقل (جس میں تمام معقولات موجود ہیں) اس کی طرف توجہ کرتا ہے تاکہ تمام علوم حاصل کر کے کامل ہو جائے اور عقل سے اتحاد کامل پیدا کرے۔ اس حرکت نفس کو رویت و فکر کہتے ہیں۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ نفس معقولات و محسوسات دونوں کا ادراک کرتا ہے صرف طریقۂ ادراک میں فرق ہے۔ اور یہی ارسطاطالیس کا مذہب ہے کہ نفس ناطقہ امور بسیطہ کو بذات خود ادراک کرتا ہے اور امور مرکبہ کو بتوسط حواس خمسہ۔

جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اشیاء محسوسہ و جزئیات کو صرف حواس ہی ادراک کرتے ہیں نفس ادراک نہیں کرتا۔ بلکہ وہ صرف کلیات کو ہی ادراک کرتا ہے۔ غلط ہے۔ اصل یہی ہے کہ نفس ناطقہ تمام جزئیات و کلیات کو قوت واحد سے ادراک کرتا ہے اگرچہ طرق ادراک مختلف ہیں۔

ارسطاطالیس نے یہ تشبیہ دی ہے کہ نفس ناطقہ اشیاء بسیطہ معقولہ کو بخط مستقیم ادراک کرتا ہے یعنی بلا واسطہ۔ اور اشیاء مرکبہ محسوسہ کو بخط منحنی یعنی بواسطہ حواس ادراک کرتا ہے۔

حکیم ثامسطیوس نے اپنی کتاب میں جو نفس کے بارہ میں لکھی ہی اس مضمون کو نہایت عمدہ طور سے بیان کیا ہی جس میں سے ہم بھی آیندہ کچھ بیان کرینگے انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل چہارم

اس بیان میں کہ جہت عقل و جہت حس میں کیا فرق ہی اور ان جہات میں

کون اشیاء مشترک ہیں اور کون متبائن ہیں

نفس ناطقہ کے ادراک معقولات کو تعقل کہتے ہیں اور محسوسات کے ادراک کرنے کو احساس یا حس سے موسوم کرتے ہیں۔

من جملہ دیگر وجوہ اشتراک و عموم ایک انفعال ہی جو ہر دو جہات عقل و حس میں پایا جاتا ہی یعنی یہ دونوں جب اپنے مدرک کی جانب مستحیل ہوتے ہیں اور اس کو حاصل کرکے کمال پیدا کرتے ہیں اور اسی طرح قوت سے فعل میں آتے ہیں تو اپنے اپنے مدرک سے ایک طرح کا انفعال و تاثر حاصل ہوتا ہی۔ کیونکہ عقل و حس دونوں جب تک کسی چیز کا ادراک نہیں کرتے عقل و حس نہیں کہے جا سکتے بلکہ بالقوۃ۔ اور جب ادراک کر لیتے ہیں تو عقل بالقوۃ عقل بالفعل ہو جاتی ہی اور حس بالقوۃ[1] حس بالفعل کہلانے لگتی ہی۔ اسی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ انفعال و اثر جو ادراک سے عقل و حس پر پڑتا ہی وہ ان کا کمال ہی کیونکہ یہی انفعال ان کی استعداد و قوت کو وجود و فعلیت میں لاتا ہی۔

عالم میں بعض اشیاء منفعلہ انفعال سے فاسد ہو جاتی ہیں مثلاً پانی جب حرارت نار سے اثر و انفعال حاصل کرتا ہی تو نہ پانی رہتا ہی نہ اس کی برودت۔ سب کچھ فنا و فساد پذیر ہو جاتا ہی۔ لیکن چونکہ ہم نے دیکھا کہ عقل و حس انفعال سے اپنے کمالات حاصل کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ نفس ان انفعالات

---

[1] بالقوۃ کے یہ معنی ہیں کہ فلاں کام کی استعداد و قوت ہی اور جب وہ کام ہو گیا تو وجود فعلیت میں آگیا اور بالفعل کہنے لگے ۱۲ مترجم

سے کامل ہوتا ہی۔

ہم نے بیان کیا ہی کہ نفس اس انفعال کے سبب جو ادراک سے ہوتا ہی اپنی قوت و استعداد سے فعل میں آتا ہی۔ اس کا ثبوت یہ ہی کہ نفس کو ہیولانی کہا گیا ہی۔ یعنی جیسا کہ ہیولی جب کوئی صورت اختیار کرتا ہی تو اُس سے پہلے خالی ہوتا ہی ایسے ہی نفس اشیاء معقولہ و محسوسہ کو تصور کرتا ہی درال حالیکہ قبل ازیں اُن کا تصور نہ کیا تھا اور اُن اشیاء سے خالی تھا با ایں ہمہ ایسا نہیں ہی کہ نفس تمام اشیا کو بعینہا ایک ہی وقت میں ادراک و تصور کرتا ہو بلکہ کسی شخص کو ایک وقت میں تصور کرتا ہی اور دوسری شے کو دوسرے وقت پس اگر نفس میں کوئی شے ثابت نہ پائی جاے جو قابل قبول صور مختلفہ ہو اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال پذیر ہو تو کس طرح وہ مختلف صورتوں کو ادراک کر سکتا ہی۔ اس کی مثال ایسی ہی کہ زید اوّل نہیں جانتا ہی کہ عالم مصنوع ہی۔ اُس کے بعد اُس کو اس کا علم ہوتا ہی پس اگر زید میں اس جاننے کی قوت و استعداد نہ ہوتی تو کس طرح اس علم کو حاصل کر سکتا۔ جیسا کہ جمادات و نباتات وغیرہ تمام اشیاء جو علم کی استعداد نہیں رکھتیں ادراک نہیں کر سکتیں۔

دوسری مثال قوت باصرہ ہی کہ تمام مبصرات کو ادراک کرتی ہی اور جس طرح کل الوان کو اس شان سے ادراک کرتی ہی کہ اُن کی طرف مستحیل ہو کر اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ یا جس طرح یہی قوت بصر تمام مرئیات کو علی السویہ ادراک واحد سے حاصل کرتی ہی کیونکہ تمام مبصرات کی طرف اُس کی نسبت مساوی و واحد ہی۔ نہ تو جس قدر کوئی رنگ واقع میں ہی اُس سے کم و بیش دیکھتی ہی اور نہ کسی رنگ کو دوسرے سے کم و بیش ادراک کرتی ہی۔

بالکل اسی طرح نفس جملہ معقولات کا ادراک علی السویہ کرتا ہی نہ کم و بیش نہ خلاف واقع۔ اس لئے کہ اُس کی نسبت بھی تمام امور معقولہ سے مساوی ہی۔ اور جیسا کہ قوت باصرہ قبل ادراک کسی مبصر کے عین نہیں ہوتی بلکہ اُس سے علیحدہ اور غیر ہوتی ہی اسی طرح نفس قبل از قبول معقولات کوئی شے معقول و مدرک نہیں ہوتا بلکہ اُن سب کا عادم و منافی ہوتا ہی عقل و حس دونوں کا حال ادراک کے

بارے میں مثل ہیولےکے ہے کہ جس طرح ہیولے تمام صورتوں کے قبول کی استعداد رکھتا ہے لیکن قبل از قبول صور اُس میں ایک صورت بھی نہیں ہوتی بلکہ وہ تمام صورتوں کا عادم ہوتا ہے اور نہ وہ کسی صورت مخصوصہ کی استعداد خاص طور پر رکھتا ہے کیونکہ جملہ صور کو بقبول واحد علی السویہ حاصل کرتا ہے اسی طرح باصرہ مثلاً قبل از قبول مبصرات کوئی شے مبصر نہیں بلکہ تمام مبصرات کی عادم ہے۔ اور ایسے ہی نفس قبل از قبول معقولات شے معقول نہیں بلکہ جملہ معقولات کا عادم و منافی ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ مثلاً آنکھ قبول جملہ الوان کے لئے رکھی گئی ہے اسی واسطے ہر ایک لون کی عادم ہے یعنی اُس میں کوئی رنگ نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی لون خاص ہوتا تو اُس کے مخالف لون کو مشکل سے قبول کرتی۔ اور اگر قبول بھی کر لیتی تو اُس مخالف کا پورا ادراک بوجہ اپنے رنگ خاص کے شمول کے نہ کر سکتی۔

ایسے ہی ہیولیٰ چونکہ صور کے لئے موضوع ہے اس واسطے اُس کی کوئی صورت مخصوصہ نہیں ہے بلکہ تمام صورتوں کو ایک ہی قسم کی استعداد کے ساتھ علی السویہ اور واحداً بعد واحدٍ قبول کرتا ہے اور اُس کی نسبت سب کے ساتھ برابر ہے کسی کے ساتھ کم و بیش نہیں۔ یہی کیفیت ہیولیٰ اولیٰ کی ہے جو تمام اشیاء کا مادہ مستعدہ ہے اس لئے کہ جب ہیولیٰ ثانیہ (یعنی عناصر) قبل از قبول صور اُس کا عادم ہے تو ہیولیٰ اولیٰ جو تمام صور اشیاء کا قابل ہے بطریق احسن و بالضرور اُن تمام صورتوں کا قبل از قبول عادم ہونا چاہیئے۔

یہی حال بعینہ جملہ حواس ظاہری کا ہے درباب قبول محسوسات۔ اور یہی حال نفس انسانی یا عقل کا قبول معقولات کے بارہ میں ہے۔ کیونکہ اگر عقل انسانی کے ساتھ کوئی صورت خاص مخصوص ہوتی تو کسی دوسرے کو کیوں قبول کرتی اور اگر قبول بھی کرتی تو اپنے مناسب و موافق صورت و حقیقت کو بآسانی و بکثرت قبول کیا کرتی اور اپنے مخالف کو بدقت اور شاذ و نادر حاصل کر سکتی حالانکہ ایسا نہونا ظاہر ہے۔

چونکہ نفس عاقلہ ہر صورت کا عادم ہے اور ہر معقول کو ایک ہی طور پر علی السویہ ادراک کرتا ہے اس واسطے ہم نے کہا ہے کہ نفس بسیط ہے کیونکہ مرکب اُسے کہتے ہیں جو موضوع (مادہ)

اور صورت سے مرکب ہو اور یہ بیان ہو چکا ہی کہ نفس کل صورتوں کا قبل از تعقل عادم ہی۔ لہذا بسیط ہی۔

اسی سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ نفس نہ جسم ہی نہ عرض۔ کیونکہ جسم ہوتا تو مرکب ہوتا اور صاحب صورت خاص ہوتا حالانکہ ہم اُس کی ترکیب کا بطلان کر چکے ہیں اور اگر عرض ہوتا تو بصورت ہیولانیہ ہوتا اور مقولات تسعہ میں سے کسی مقولہ کے نیچے داخل ہوتا۔ مگر ہم اُسے بھی باطل کر چکے ہیں۔ یہاں تک اُن امور کا ذکر ہوا جن میں عقل و حس کے مباینت و فرق ہی۔

حس کی شان یہ ہی کہ جب اُس پر محسوس قوی وارد ہوتا ہی تو وہ اُس کے ادراک سے عاجز ہوتی ہی یا ادراک سے اُس میں ضعف و تکان آجاتا ہی مثلاً آنکھ تیز روشنی کو یا اپنی طاقت سے زائد روشن اشیاء کو نہیں دیکھ سکتی۔ اور اگر دیکھتی ہی تو خیرہ ہو جاتی ہی اور نقصان بصر حاصل کرتی ہی یا مثلاً قوت سامعہ اُن ہولناک آوازوں کو جو اُس کی طاقت سے فائق ہوں سننے سے ضعف و تکان حاصل کرتی ہی۔ ایسا ہی سب حواس کا حال ہی۔ مگر عقل انسانی کی یہ کیفیت نہیں ہی بلکہ وہ جس قدر معقولات قویہ کا بکثرت ادراک کرتی ہی اور صور مجردہ عن الہیولیٰ کو زیادہ غور و فکر سے تصور کرتی ہی اُسی قدر کامل ہوتی ہی اور ادراک میں قوت و تیزی حاصل کرتی ہی۔ اور جتنی اُس میں قوت بڑھتی ہی اُسی قدر دوسرے معقولات کے ادراک پر زیادہ قادر ہوتی ہی۔

دوسری وجہ تباین و افتراق یہ ہی کہ حس جب کسی محسوس قوی کو ادراک کر کے محسوس ضعیف کی طرف رجوع کرتی ہی تو اُس کا ادراک ممکن نہیں ہوتا مثلاً آنکھ جب آفتاب پر نظر کر کے لوٹتی ہی تو دوسری کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتی۔ بخلاف عقل کے کہ یہ کسی معقول قوی کو ادراک کرنے کے بعد ناقص و ضعیف نہیں ہوتی بلکہ دیگر ادراکات کے لئے قوی و تیز ہو جاتی ہی۔

سبب اس کا یہ ہی کہ حس جسم سے مفارق نہیں ہی اور اُس کا ادراک جسم منفعل کے ذریعہ سے ہوتا ہی جو اشیاء قویہ پر غالب نہیں ہو سکتا۔ اور اُس میں محسوس قوی کا اثر جب تک باقی رہتا ہی دیگر محسوسات کے ادراک سے مانع آتا ہے لیکن عقل کا یہ حال نہیں ہے اس لئے کہ وہ جسم سے علیحدہ

ہی اور اُس کے بعد بھی باقی رہتی ہی (جیسا کہ ہم عنقریب ثابت کرینگے) اور اُس کا ادراک آلات جسمانیہ کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ لہذا وہ اشیاء قویہ کے ادراک کے بعد اشیاء ضعیفہ کو بھی باآسانی ادراک کرسکتی ہی۔

اس مقام پر یہ بھی ثابت ہوگیا کہ نفس صورت ہیولانیہ نہیں ہی کیونکہ ایسا ہوتا تو جسمانی اشیاء کی جو صفات تھیں وہ اس میں پائی جاتیں حالانکہ ہماری مذکورۂ بالا تقریرات سے نفس کی جسمانیات سے مباینت ثابت ہوچکی ہی۔

نفس کی صورت ہیولانی نہونے کی ایک دلیل یہ ہی کہ نفس بذریعہ عقل کے اُن امور کو ادراک کرتا ہی جو ہیولیٰ سے متعریٰ و مجرد ہیں مثلاً عقل اپنی ذات کو تصور کرتی اور مقدمات بدیہیہ کو ادراک کرتی ہی کہ دو چار کا نصف ہی وغیرہ۔ اور یہ جانتی ہی کہ ایجاب و سلب کے درمیان کوئی تیسرا مرتبہ نہیں ہوسکتا۔ اور صانع اوّل کو تصور کرتی ہی اور یہ سمجھتی ہی کہ خارج از فلک نہ خلا ہی نہ ملا اور اسی قسم کی بہت سے امور کا ادراک کرتی ہی جن میں سے ایک بھی حس سے ماخوذ نہیں ہی اس لئے کہ امور مذکورہ ہیولانی نہیں ہیں نہ کسی مادّہ میں پائے جاتے ہیں۔

اور عقل اپنے ادراکات مخصوصہ میں بذاتہ کافی ہوتی ہی کسی آلہ کی محتاج نہیں ہوتی اس کی دلیل یہ ہی کہ کوئی شخص آلہ سے امداد اس لئے لیتا ہی کہ وہ آلہ اُس کے افعال مقصودہ میں امداد کرے اور اُس کے کاموں کو جیسا کہ چاہئے پورا کردے اور اگر کوئی چیز اُس شخص کے کام میں حارج ہو اور بجائے امداد کے اولٹا اُس کو اپنے افعال سے روکے اور اُس کے افعال اُس شئے کی وجہ سے ناقص رہیں۔ تو وہ شخص اُس چیز کو اپنا آلہ نہیں بناتا اور اُس سے مدد لینا پسند نہیں کرتا۔ بعینہٖ یہی حال نفس عاقلہ کا ہی کہ اُس کے لئے جو چیز بھی آلہ فرض کی جائے ضرور ہی کہ وہ اُس کے اصلی کام میں حارج و مانع ہوگی اس لئے کہ جیسا ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ نفس ادراک معقولات کے وقت اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہی۔ اور تمام حواس و آلات کو معطل کرکے اپنی ذات کی طرف سمٹ جاتا ہی اور اسی توجہ سے معقولات کو صحیح طور پر ادراک کرسکتا ہی۔ اور جس قدر آلات و حواس کی شرکت رہتی ہی اُسی قدر اُس کا علم ناقص رہتا ہی لہذا کوئی چیز اُس کا آلہ نہیں

بن سکتی، اور نہ نفس جسم یا عرض یا صورت ہیولانی ہو سکتا ہے۔

عقل و حس میں ایک فرق یہ ہے کہ جس طرح حس بحالت قوت بدن قوی ہوتی ہے اور بدن کے ضعیف ہوتے ہی ضعیف ہو جاتی ہے۔ عقل کا یہ حال نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ اگر عقل بدن میں اس طرح پائی جاتی جیسے صورت ہیولیٰ میں تو ضرور ضعف بدن کے ساتھ ضعیف ہو جاتی۔ اس مضمون کی تائید میں ہم ارسطاطالیس کا قول نقل کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ عقل ایک جوہر ہے جو کسی جسم میں میں پایا جاتا ہے لیکن فاسد نہیں ہوتا کیونکہ اگر فساد پذیر ہوتا تو بڑھاپے کے ضعف و کمال کا اس پر بھی ضرور اثر ہوتا جیسا کہ حواس پر ہوتا ہے کہ آدمی بڑھاپے میں مثل جوانی کے نہیں دیکھ سکتا لیکن اس کی عقل میں کوئی قصور و فتور نہیں ہوتا۔ پس شیخوخت سے نفس منفعل نہیں ہوتا۔ البتہ حالت پیری کی تشبیہ ایسی ہے جیسے حالت نشہ یا مرض کی۔ انسانی عقل کا تصور و تفکر خراب ہوتا ہے تو صرف اس وجہ سے کہ اس کو کوئی غیر چیز آکر فاسد کرے ورنہ وہ فی نفسہ عاقل و مدرک ہے اور رہتا ہے۔

اس کلام حکمت نظام کی تفسیر علامہ ابو الخیر رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح کی ہے کہ اگر عقل انسانی جسم کے فساد سے فاسد ہو جایا کرتی تو لازم تھا کہ بڑھاپے میں بھی ضعف بدن کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ عقل غیر فاسد ہے۔ اور نفس کا حال زمان شیخوخت میں سکر و مرض کا سا ہوتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جس طرح سکران یا نائم کی عقل و تمیز حالت نشہ و خواب میں کم ہوتی ہے یا نہیں ہوتی تو یہ عقل کا قصور نہیں بلکہ اس کے آلات ادراک ان عوارض کی وجہ سے کام نہیں دیتے اور بخارات عارضی مانع ادراک ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایام پیری میں جو کچھ قصور فعل کو عارض ہوتا ہے وہ جوہر عقل کے ضعف کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اس لئے ہو جاتا ہے کہ بدن میں فعل عقل کی قابلیت نہیں رہتی۔ یہاں ہم ارسطاطالیس کا ایک قول نقل کرتے ہیں جس کا تعلق فصل آئندہ سے ہے اور وہیں اس کی تشریح معلوم ہوگی۔

حکیم موصوف اپنی کتاب کے مقالہ ثانیہ میں لکھتا ہے کہ "عقل و نفس کی نسبت غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک جنس سے نہیں ہیں بلکہ نفس دوسری چیز ہے اور عقل شئے دیگر۔ اور

ممکن ہی کہ نفس عقل سے جدا ہوجائے اسی طرح جیسا کہ قدیم حادث سے یا کوئی ازلی و ابدی چیز ممکن و فاسد سے جدا ہوجاتی ہی"۔

لیکن ظاہر یہ ہی کہ تمام اجزا نفس جدا نہیں ہوتے۔ جیسا کہ بعض حکما نے خیال کیا ہی۔

فصل پنجم

نفس ایک جوہر حی و باقی ہی کہ موت و فنا کو قبول نہیں کرتا۔ اور یہ بیان ہی کہ نفس خود حیات نہیں بعینہا۔ بلکہ تمام ذی حیات اشیا کو حیات دیتا ہی۔

یہ امر کہ نفس عین حیات نہیں ہی ہمارے گزشتہ بیان سے ثابت ہوچکا ہی اس لئے کہ اگر نفس حیات (زندگی) ہوتا تو حی (زندہ شخص) کے ساتھ قائم ہوتا جو اُس کا موضوع و محل ہی اور اس حالت میں نفس کا صورت ہیولانی ہونا لازم آتا ہی جو امور نسبتی میں سے ہونے کے سبب اپنے موضوع (یعنی بدن حی) کی محتاج ہی۔ حالانکہ ہم نفس کا صورت ہیولانی ہونا باطل کرچکے ہیں۔ لہذا نفس عین حیات نہیں ہی۔ دوسری دلیل یہ ہی کہ نفس ناطقہ بوجہ اُس فضیلت کے جو اُس کو حاصل ہی لذات و خواہشات بدنی کو ناپسند کرتا اور حقیر جانتا ہی۔ اور اُن کی تحصیل کو منع کرتا ہی۔ حالانکہ یہ قاعدہ کلیہ ہی کہ کوئی چیز اُس شے کی معاندت و ممانعت نہیں کرسکتی جس سے اُس کا قوام و ثبات ہو بلکہ اُس کی طلب کیا کرتی ہی اس لئے کہ اپنے مقومات کے روکنے میں خود اُس کا بطلان و فساد متصور ہی اور اُن کی تحصیل و طلب میں قوام و قیام بلکہ زیادتی مد نظر ہی۔ لہذا اگر نفس عین حیات بدن ہوتا تو لذات و خواہشات بدنی کی کیوں حقارت و ممانعت کرتا جن سے بدن کا قیام و ثبات ہی۔

تیسری دلیل یہ ہی کہ بدن میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں جیسے صورت ہیولانیہ و حیات وہ سب بدن کی تابع ہیں اور جو چیز بدن کے تابع ہو وہ اُس کی ماتحت ہی۔ حالانکہ ہم دیکھتے اور جانتے ہیں کہ نفس تدبیر بدن کرتا ہی اور رئیس و سردار کی طرح اُس پر حکومت کرتا ہی لہذا نفس بدن میں اس طرح نہیں ہوسکتا جیسا کہ صورت ہیولانیہ ہی۔ پس اس لئے نفس عین حیات بھی نہیں۔ بلکہ

بدن میں حیات پیدا کرتا ہی اور چونکہ حیاتِ بدن نفس کے سبب سے ہی اس واسطے ضرور ہی کہ حیات
نفس کے لئے اوّل ہو اور بدن کے لئے بعد کو۔ اس تمام تقریر سے ثابت ہوگیا کہ نفس بعینہا صورت
حیات نہیں ہی۔ یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بہت سے افعال ایسے ہیں جو نفس کے واسطے خاص و
مختص ہیں اور بدن سے مفارق و جدا ہیں پس جس چیز کے افعال خاصہ بدن سے مفارق ہونگے
وہ خود بھی ضرور بدن سے علیحدہ ہوگی کیونکہ اُس کو بدن کی کوئی حاجت نہیں ہوسکتی۔ اس مفارقت و
عدم احتیاج پر ہم حکیم کا قول پیش کرکے استدلال بھی کر چکے ہیں کہ نفس بدن کے قوی ہونے سے
قوت نہیں پاتا اور بدن کے ضعف سے ضعیف نہیں ہوتا۔

حکیم ارسطو کا قول جو ہم نے آخر فصل چہارم میں نقل کیا ہی یہی مذہب اُس کا اور بہت سے
حکماے متقدمین کا اجزا رنفس کے بارہ میں ہی اور اجزا رنفس سے وہی انحاء و طُرق ادراک مراد
ہیں جن کا بیان ہم فصل سوم و چہارم میں کافی تشریح کے ساتھ کر چکے ہیں۔ لیکن یہ اجزار نفس اجسام
کی طرح تجزّی و انقسام نہیں پاتے۔ ان اجزاء سے مراد نفس شہوانی و نفس غضبی و قوت حافظہ وغیرہ
ہیں کہ یہ سب انسان کی موت کے ساتھ باطل و فنا ہوجاتے ہیں۔ کیونکہ یہ سب قوتیں ہیولانی ہیں ان کے
کام آلات بدنیہ کی امداد سے پورے ہوتے ہیں اور نفس کو ان کی ضرورت اس لئے ہوتی ہی کہ بدن
مدت طویل تک زندہ رہے۔

اصل یہ ہی کہ نفس سے افعال مختلف آلات مختلفہ کے ذریعے سے سرزد ہوتے ہیں اس لئے
ہر ایک فعل کا اُس کے آلہ سے منسوب کرکے نام رکھدیا گیا ہی کیونکہ وہ فعل ہمیشہ اُن ہی آلات کی
وساطت سے صادر ہوتے ہیں۔ اس کو یوں سمجھنا چاہئے کہ جب بدن میں سے حرکات مختلفہ کے
باعث غذا و خون وغیرہ تحلیل ہوجاتا ہی تو اُس کمی کے پورا کرنے کے لئے اور جبر مکافات کے واسطے
جو خواہش بنا بر طلب غذا و جلب منفعت صادر ہوتی ہی وہ جگر کی جانب سے ہوتی ہی۔ ایسے ہی زندہ
شخص کو اپنے بدن سے کسی موذی و مخالف کے دفع کرنے کی غرض سے جو غصہ و غضب لاحق
ہوتا ہی وہ قلب کی جانب سے پیدا ہوتا ہی یا فکر و تخیل کا صدور اجزاء دماغ کے ذریعے سے ہوتا ہی۔ پس

یہ سب اعضاء رئیسہ چونکہ نفس کے آلات ہیں اور ان ہی کے ذریعے سے نفس اپنے افعال مقصودہ پورے کرتا ہے تو ارباب اصطلاح نے ان آلات کا نام نفس تجویز کیا اور نفس شہوانی و نفس غضبی وغیرہ اسمار سے موسوم کر دیا۔

لیکن حق یہ ہے کہ ان آلات سے جو کام لیتا ہے یعنی نفس ناطقہ وہ ان سب سے بدرجہا شریف و اعلیٰ ہے۔ اس لئے کہ وہ حاکم و انجنیئر ہے اور یہ سب آلات مشین کے اوزار کی مثل ہیں۔ اس واسطے کہ یہ افعال جن اغراض و غایات کے لئے کئے جاتے ہیں وہ جملہ اغراض حکمت سے اکمل و اشرف ہیں۔ لہٰذا خود یہ آلات و افعال اپنے انجنیئر کے حکیم حاذق و مدبر کامل ہونے پر دلیل ہیں۔

باقی نفس ناطقہ کی ذات کی نسبت پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ اپنے فعل خاص و حرکت ذاتی میں کسی آلہ سے کام لیتا ہی نہیں۔ بلکہ یہ سب آلات اس کے افعال اصلی و ذاتی حرکات کے حق میں مضر و مانع ہوتے ہیں اور ان کا تعلق اس کو اپنے اصل کام سے باز رکھتا ہے۔

اور یہی حرکت ذاتی نفس کے غیر فانی ہونے کی دلیل ہے۔

ہم آئندہ کسی مقام پر حرکت نفس کا مفصل بیان کرینگے انشاء اللہ تعالیٰ اب ہم اس امر پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ ہمیشہ باقی رہتا ہے اور کبھی فنا نہیں ہوتا۔ دلیل یہ ہے کہ نفس ناطقہ ایک ایسی حرکت خاص رکھتا ہے کہ اس حرکت کے وقت آلات جسمانیہ سے کسی قسم کا تعلق نہیں رکھتا نہ ان سے کام لیتا ہے لہٰذا ایک جوہر مستقل ہونے کے سبب جسم کے فاسد ہونے سے نفس فاسد نہیں ہوتا

اور یہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں کہ لغت عربی میں نفس کے جسم سے جدا ہو جانے کا نام موت ہے۔ اور ہر جسم کو میت (مردہ) کہتے ہیں جبکہ اس سے نفس مفارقت کر جائے۔ پس انسان کو میت کہتے ہیں جب کہ نفس ناطقہ اس سے علیحدہ ہو جائے۔

اہل لغت کا قاعدہ ہے کہ جب کسی شے کی حقیقت و ماہیت بیان کرنا چاہتے ہیں تو کوئی لفظ اس حقیقت کے اظہار کے لئے مقرر کر لیتے ہیں اور جب اس حالت کے خلاف دوسری صورت ظاہر ہوتی ہے تو اس کے لئے دوسرا لفظ وضع کرتے ہیں۔ اسی طرح نفس کے جسم سے متعلق ہونے کو

حیات کہتے ہیں اور مفارقت کو موت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ دوسری مختلف صورتوں اور حالتوں کے مختلف نام ہیں مثلاً کپڑے کی صورت اصلی بگڑ جائے تو اس کو بل (پڑا ہوگیا) کہتے ہیں۔ اور لوہے کی صورت بگڑ جائے تو کہتے ہیں **صدی** یعنی زنگ خوردہ ہوگیا اور بنے ہوئے مکان گر پڑنے کو انہدام کہتے ہیں۔ لیکن ہم متحیر ہیں اور سمجھ میں نہیں آتا کہ جب نفس بدن سے علیحدہ ہوجاتا ہے تو نفس کی اُس حالت کا کیا نام رکھیں۔ اور اُس کے لئے کونسا لغت وضع کریں جیسا کہ جسم کے اعتبار سے موت نام رکھتے ہیں۔

لیکن جو حالت جسم کی بعد مفارقت نفس کے ہوتی ہے وہی حالت نفس کی بھی ہوا کرتی ہو تو اُس کا نام سوائے موت کے کوئی اور رکھنا چاہئے مثلاً بطلان یا مثل اس کے۔

لیکن ہم ثابت کرچکے ہیں کہ نفس ناطقہ نہ جسم ہے نہ عرض بلکہ ایک جوہر بسیط ہے اور علم طبعیات میں ثابت ہوچکا ہے کہ جوہر ضد نہیں رکھتا اور جس کی ضد نہیں ہوتی وہ بطلان پذیر بھی نہیں ہوسکتا لہٰذا نفس بھی محل بطلان نہیں ہے۔ اور اُس کی حالت مفارقتِ بدن کو بطلان بھی نہیں کہہ سکتے اور چونکہ نفس غیر مرکب ہے اس لئے انحلال پذیر بھی نہیں۔

فصل آئندہ میں ہم حکمائے متقدمین کے اقوال بیان کرینگے جن سے معلوم ہوگا کہ علاوہ ارسطا طالیس کے جس کا مذہب بیان ہوچکا ہے اور لوگ بھی اسی کے قائل ہیں کہ نفس غیر میت ہے

فصل ششم

اس فصل میں حکمائے متقدمین کا مذہب اور وہ دلائل بیان کئے جاتے ہیں
جن سے انہوں نے ثابت کیا ہے کہ نفس موت کو قبول نہیں کرسکتا

افلاطون نے بقائے نفس کی تین دلیلیں بیان کی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اُن تمام اشیاء کو جن میں حیات پائی جاتی ہے نفس ناطقہ ہی حیات عطا کرتا ہے

اور جو چیز تمام ذی حیات اشیاء کو حیات عطا کرے ضرور ہے کہ حیات اس کے لئے ذاتی ہو گی یعنی خود اس کی ذات اور اس کا جوہر مقتضی حیات ہو گا اور یہ ظاہر ہے کہ حیات جس کی ذاتیات سے ہو وہ اپنی صفت ذاتی کی ضد کس طرح قبول کر سکتا ہے لہذا نفس حیات کی ضد (موت) کو ہرگز قبول نہیں کر سکتا۔ اس دلیل کو نہایت تشریح کے ساتھ افلاطون کے اصحاب و تلامذہ نے اپنی کتب میں بیان فرمایا ہے۔ اس کے مقدمات اور ان کی ترکیب کو صحیح ثابت کیا ہے اور صحت نتیجہ کا نہایت زور کے ساتھ ثبوت بہم پہنچایا ہے۔ ہم تینوں دلیلیں بیان کر چکیں تو اس میں سے کچھ بیان کرینگے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر فساد پذیر چیز بوجہ کسی روائت کے جو اس میں پائی جاتی ہے فاسد ہوتی ہے اور نفس میں کسی قسم کی کوئی روائت وخرابی نہیں لہذا وہ فاسد بھی نہیں ہوتا۔ ہمیں اوّل بطور تمہید کے روائت کی حقیقت بیان کرنا چاہیئے تب اس دلیل کو پیش کرنا مناسب ہو گا۔

روائت یعنی ناقص وخراب ہونا قریب ہوتا ہے فساد یعنی بگڑنے کے اور فساد قریب ہے عدم کے۔ اور عدم قریب ہے ہیولیٰ کے۔ اس کو یوں سمجھو کہ جہاں اور جس شے میں ہیولے نہیں وہاں عدم بھی نہیں ہو سکتا۔ اور جہاں عدم نہیں وہاں فساد کا بھی گزر نہیں اور جو شے فساد پذیر نہیں وہ ناقص وردی بھی نہیں ہو سکتی۔ لہذا معلوم ہوا کہ ہیولےٰ معدن روائت ہے اور یہی ہیولےٰ تمام شر و فساد اور خرابی و نقصان کا سرچشمہ ہے۔ اسی سے سارے فساد پیدا ہوتے ہیں۔

روائت کا مقابل جودت ہے جو بقاء سے مقترن ہے اور بقاء قریب ہے وجود کے جس کو جناب باری عزاسمہ نے سب سے پہلے خلق فرمایا ہے۔ یہ وجود خیر محض ہے کسی قسم کا شر و فساد یا عدم اس کے پاس پھٹکنے نہیں پاتا۔ اس وجود حق میں کسی قسم کے انفعال یا ہیولےٰ کا مطلق لگاؤ نہیں اور اسی وجود کو عقل اوّل کہتے ہیں۔

اس مقام کے متعلق خیر وشر کا بیان نہایت طویل ہے ہم نے اختصار کی مجبوری سے اسی قدر پر اکتفا کیا ہے۔ جس شخص نے افلاطون اور جالینوس کی کتابوں میں اس مبحث کو دیکھا ہے یا برقلس کی کتاب جو خاص اس مضمون پر لکھی گئی ہے پڑھی ہے وہ پورے طور پر اس بیان سے واقف ہوا ہوگا۔

نفس ایک صورت ہے جس سے بدن کامل ہوتا ہے لیکن وہ ہیولیٰ نہیں ہے اور ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ نفس صورت ہیولانیہ بھی نہیں ہے کہ اپنے وجود میں ہیولے کی محتاج ہو۔ لہذا نفس میں کسی قسم کی ردائت نہیں۔ اور جب ردائت نہیں تو فساد بھی نہیں ہو سکتا۔ اور فساد نہیں تو عدم کیسے ممکن ہے۔ پس نتیجہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ غیر فانی ہے۔ اس تقریر کو مختصر کرکے برہان کی شکل میں اس طرح لا سکتے ہیں کہ "نفس میں ردائت نہیں اور جس شئے میں ردائت نہیں وہ فاسد نہیں لہذا نفس فاسد نہیں"۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ نفس بحرکت ذاتی متحرک ہے اور جو شئے بذاتہا متحرک ہوگی وہ فاسد نہیں ہو سکتی لہذا نفس بھی غیر فاسد ہے۔ اثبات دلیل اول کے لئے حکیم برقلس نے جو بیان کیا ہے اس کو ہم حسب وعدہ بالاختصار ذکر کرتے ہیں۔

قاعدہ ہے کہ دو امر باہم متضاد ہوں اور ایک امر ان میں سے کسی قوت سے صادر ہوا ہو تو دوسرا امر اس قوت کا بھی ضد ہوگا۔ مثلاً برودت حرارت کی ضد ہے اور حرارت آگ سے پیدا ہوتی ہے تو برودت آگ کی بھی ضد ہے۔ اس قاعدہ کی بنا پر لازم آیا کہ نفس عاقلہ غیر فانی اور غیر قابل الموت ہے۔ اس لئے کہ موت حیات کی ضد ہے اور حیات اس کے لئے ذاتی ہے

فصل ہفتم

اس فصل میں نفس کی ماہیت اور اُس کی حیات کا بیان ہے ایسی حیات جو محافظ نفس ہے اور جس کے سبب نفس دائمۃ البقار اور ابدی و سرمدی ہے

جب کہ حکماے کرام نے یہ دیکھا کہ نفس ناطقہ بدن کو حیات عطا فرماتا اور اُس کو تمام کمالات عطا کرتا ہے تو وہ اس کے قائل ہوگئے کہ نفس عین حیات ہے لیکن اس سے اُن کی مراد یہ نہیں ہے کہ نفس صورت حیات ہے کیونکہ یہ امر بداہتہً باطل ہے اور ہم بھی اس کو باطل کر چکے ہیں۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ نفس حیات کو بدن کی طرف لے جاتا ہے اور چونکہ بدن کے واسطے جلب حیات کرتا ہے لہٰذا خود حیات و بقا کا بدرجۂ اولےٰ مستحق ہے۔ نیز جب حکما نے نفس ناطقہ کی نفس ذات کو بلا لحاظ نسبت بدن دیکھا تو اس امر کے قائل ہوگئے کہ نفس خود اپنی ذات کو حرکت دیتا ہے اور افلاطون نے بھی یہی فرمایا ہے کہ نفس خود حرکت ہے اس لئے کہ اپنی کتاب نوامیس میں اُس نے لکھا ہے کہ جو چیز اپنی ذات کو حرکت دیتی ہے اُس کی ذات اور اُس کا جوہر خود ایک حرکت ہے۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم نفس کی حرکت پر ایک نظر ڈالیں ہم کہہ چکے ہیں کہ نفس ایک جوہر ہے مگر جسم نہیں ہے اور جسم کی چھ قسم کی حرکتیں جن کا بیان ہم پہلے کر چکے ہیں اُن میں سے کوئی اس جوہر لطیف یعنی جسم کے قابل نہیں۔

اب نفس کے لئے جو حرکت موزوں و مناسب ہے وہ حرکت دَور یہ ہے یعنی ہم کسی وقت اور کسی حال میں نفس کو اس حرکت سے علیٰحدہ اور خالی نہیں پاتے نفس ہر وقت اسی حرکت میں رہتا ہے۔ اور چونکہ یہ حرکت جسمانی نہیں ہے اس لئے مکانی بھی نہیں ہے اور ذات نفس سے خارج بھی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے افلاطون نے کہا ہے کہ نفس کا جوہر یعنی

اُس کی ذات حرکت ہے اور یہی حرکت نفس کی حیات ہے۔ اور چونکہ حرکت اُس کے لئے ایک امر ذاتی ہے لہذا حیات بھی ذاتی ہے۔

پس جو شخص ان تین امور کو اچھی طرح سمجھ گیا کہ حرکت نفس کے لئے امر ذاتی ہے۔ اور وہ حرکت کسی زمانہ کے تحت میں داخل بھی نہیں اور یہ کہ نفس اپنی ذات کا خود محرک ہے اُس نے جوہر نفس کو پورے طور پر سمجھ لیا۔

حرکت کے تحت الزماں ہونے سے ہماری یہ مراد ہے کہ حرکات طبعی کے جتنے اقسام ہیں سب زمانہ کے تحت میں داخل ہیں اور جو چیز زمانہ میں ہوتی ہے اُس کا وجود زمانۂ ماضی میں پایا جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ زمانۂ مستقبل و ماضی کا وجود اگر کچھ ہے تو حالتِ تغیر و تکون میں ہے لہذا تمام حرکات طبعیہ کا وجود تکوّنی ہوا جو نفس کے شایان شایانِ نہیں۔ اسی بنا پر افلاطون نے اپنی کتاب طیماوس میں سوال کے طرز میں لکھا ہے کہ وہ کون سی شے کائن (متغیر) ہے جس کا کوئی وجود نہیں؟ اور وہ کون سی شے موجود ہے جس کے واسطے کون و تغیر نہیں؟ وہ متغیر جس کا وجود نہیں حرکت مکانیہ اور زمانہ ہے اس لئے کہ اُس کی مقدار وجود کسی آن میں پائی جاتی ہے۔ اور آن و زمان میں جو نسبت ہے وہ نقطہ و خط کی ہے۔ تو جب کہ زمانہ کا وجود ماضی و مستقبل میں جو کچھ پایا جاتا ہے وہ کسی آن میں پایا جاتا ہے لہذا وہ اسم وجود کا کسی طرح مستحق نہیں بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ زمانہ ہمیشہ تغیر و تکون میں رہتا ہے۔ وہ موجود جس میں تغیر نہیں ہوتا ایسی چیزیں ہیں جو زمان سے اعلیٰ و برتر ہیں کیونکہ جو اشیاء فوق الزماں ہیں وہ فوق الحرکۃ الطبعیہ بھی ضرور ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جو ایسی ہیں وہ ماضی و مستقبل کے تحت میں بھی نہیں ہیں بلکہ اُن کا وجود بقاء و دوام کے قریب تر ہے اور ابد و سرمد کے مشابہ ہے۔

اب ہم گزشتہ بیان کی طرف پھر رجوع کرتے ہیں کہ نفس کی حرکت جس کا ہم بیان کر چکے ہیں دو قسم کی ہوتی ہے ایک عقل کی جانب اور ایک ہیولےٰ کی طرف جب نفس عقل

کی طرف حرکت کرتا ہے تو اُس سے نور وضیاء حاصل کر کے خود منور و مجلّے ہو جاتا ہے
اور جب ہیولے کی طرف حرکت کرتا ہے تو ہیولے کو نور و جلا عطا کرتا ہے۔
چونکہ حرکت نفس کے لئے امر ذاتی ہے اس لئے ہم نے بیان کیا کہ وہ خود ہیولے کی جانب حرکت کرتا ہے کیونکہ ہیولے حرکت نہیں کرتا اور نہ اُس کی یہ شان ہے کہ وہ حرکت کرے۔ نفس کی یہ دونوں حرکتیں جن کا ہم نے بیان کیا باعتبار نفس حرکت کے ایک ہی ہیں البتہ متحرک الیہ کے اعتبار سے دو ہوگئیں کہ نفس ایک جہت سے افادہ نور کرتا ہے اور دوسری جہت سے استفادہ - اسی حرکت کو حکیم ارسطاطالیس "برز الباری" کہتا ہے یعنی ظہور خداوندی - اور اسی کو افلاطون مُثُل (جمع مثال) کہتا ہے۔ یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ یہی حرکت نفس کی ذات اور اُس کی حیات ہے۔ اور اسی بنا پر حکما نے کہا ہے۔ **کلّ حیاتٍ نفسٌ**۔
اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ نفس ایک اعتبار سے فاعل ہے اور ایک اعتبار سے منفعل اور نفس اگرچہ بذات خود حرکت ہے لیکن وہ حرکت غیر زائلہ و غیر مکانیہ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز غیر زائل ہوتی ہے وہ ثابت ہوتی ہے اور ثبات و سکون ایک ہیں لہذا شے غیر زائل ساکن ہوئی۔ پس ثابت ہوا کہ یہ حرکت سکون کی صورت میں ہو۔
یہ مقام اگرچہ بہت مشکل اور دقیق ہے لیکن ہمارے گزشتہ بیانات سے بہت کچھ واضح ہو گیا۔ یہ تمام مسائل انتہا درجہ صعب و دشوار ہیں اُن اصحاب کے لئے جنہوں نے علوم ماقبل الالہیات کا مطالعہ بنظر غور و تعمق نہیں کیا خصوصاً جو لوگ فن منطق سے بے بہرہ ہیں اس لئے کہ منطق فلسفہ و حکمت کا آلہ ہے اور جو شخص حکمت میں کوئی بصیرت حاصل کرنا چاہے اُسے منطق حاصل کئے بغیر چارہ نہیں۔ جیسے کوئی شخص کاتب بننا چاہے اور مختلف قسم کے خطوط پڑھنے اور لکھنے کی قابلیت پیدا کرنا چاہے تو اُس کو بغیر اس کے چارہ نہیں کہ تمام کاتبوں کے خطوط تلاش کر کے جمع کرے اُن کو پڑھے اور

مشق کرے تب کہیں کاتب بن سکتا ہے۔ یہی حال منطق اور فلسفہ کا ہے۔

اب ایک اور مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ عجیب و نادر حرکت جس کا تعلق نفس سے ہے اُن تمام حرکات میں سے جن کی تشریح کی جا چکی ہے کسی ایک کے بھی مشابہ نہیں بلکہ یہ حرکت جب اجسام طبیعیہ پر فائز ہوتی ہے تو وہ اجسام ایسی حرکت کرتے ہیں جو اُن کی حالت و شان کے لائق ہو یعنی حرکت مکانیہ۔ حرکت مکانیہ بسیط و شریف ترین مرتبۂ حرکت فلک ہے کیونکہ فلک سب سے پہلا جسم ہے جس نے اُس حرکت کو قبول کیا لہذا بحرکت دوری متحرک ہوا۔ یہ حرکت دوری جملہ حرکات جسمی میں اشرف ہے اس لئے کہ حرکت دوری میں اگرچہ اجزاء جسم نقل مکانی کرتے رہتے ہیں لیکن کل اپنے مکان میں ساکن و ثابت رہتا ہے۔ ایسے ہی آسمان کے اجزاء انتقال مکانی کرتے ہیں لیکن جسم آسمان اپنی جگہ پر متمکن رہتا ہے۔ تو گویا ایک اعتبار سے فلک متحرک ہے اور دوسرے اعتبار سے ساکن۔ پس باعتبار سکون و ثبات نفس سے فلک بدرجۂ تمام و کمال مشابہت رکھتا ہے اور اسی وجہ سے فلک کی حیات جملہ مخلوقات عالم کی حیات سے اتم و اشرف ہے اس واسطے کہ عالم کون و فساد فلک سے ادون اور کم درجے پر ہے اور کائنات کی حرکات بتوسط فلک نفس سے حاصل کی گئی ہیں اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ معلول علت سے جس قدر بعید ہوگا اور درمیان میں وسائط زیادہ ہونگے اُسی قدر اُس معلول کا مرتبہ گھٹ جائیگا اور علت کے ساتھ مشابہت کم ہو جائیگی۔

اس تقریر و تمہید کے بعد ہم پھر پچھلے مضمون کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ ہمارے حرکات (عالم کائنات کی) حرکت فلک سے استفادہ کی گئی ہیں اور حرکت فلک نفس کی حرکت سے لی گئی ہے۔ نفس ہمیشہ حرکت دوریہ کرتا ہے۔ تاکہ عقل اول سے اپنی ذات کا اتمام و کمال حاصل کرے۔ اس لئے کہ عقل خدائے تعالیٰ کی سب سے پہلی مخلوق ہے لہذا وہ بذاتہ مستغنی عن الکمال ہے اور ہر وقت اُس کو جناب باری سے فیضان انوار ہوتا

رہتا ہے لیکن عقل باوجودیکہ ناقص الوجود ہے۔ مگر حرکت نہیں کرتی اس واسطے کہ حرکت اتمام وکمال کے لئے ہوا کرتی ہے اور یہاں کوئی کمال باقی نہیں جس کے لئے حرکت کی جائے کیونکہ عقل مثل اپنی علت (یعنی جناب باری) کے ہو جائے یہ تو محال ہے اور وہ دیگر جملہ کائنات سے اکمل واشرف ہے لہذا حرکت کرے تو باطل ہو اور عقل اوّل سے فعل باطل سرزد ہو نہیں سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ عقل تو حرکت کرتی نہیں البتہ نفس حرکت کیا کرتا ہے تاکہ عقل کامل کا تصور کرے یہ حرکت اُس کے لئے ذاتی ہے اور اُس کی حیات ہے اور اُس کو ہمیشہ قائم رکھتی ہے۔ اسی کو کلمہ اور مثال اور برزخ باری وغیرہ الفاظ سے حکمائے متقدمین تعبیر فرماتے ہیں۔

یہ مقام بہت دقیق و غامض ہے اگر ہم اس سے آگے بڑھیں گے تو اور زیادہ دقّت و اشکال کا سامنا ہوگا لہذا اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

فصل ہشتم

اس بیان میں کہ نفس کے دو حال ہوتے ہیں کمال نفس کو سعادت کہتے ہیں اور نقصان کو شقاوت

جس شخص نے ہمارے گزشتہ بیانات کو غور سے پڑھا ہے اور پچھلی فصلوں کے مضامین پر پوری اطلاع حاصل کی ہے اُس کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ نفس کی حرکت دو جہت سے ہوتی ہے ایک جہت نفس کو اس کی ذات کی طرف حرکت دیتی ہے یعنی وہ حرکت جو نفس طرف عقل کی کرتا ہے۔ ایسی عقل جو خدا کی سب سے پہلی مخلوق ہے اور جس کے مبدا و سبب کا فیض کسی حالت میں کسی سبب سے منقطع نہیں ہوتا۔ دوسری جہت سے نفس کی حرکت آلات طبعیہ کی طرف ہوتی ہے تاکہ اس حرکت کے ذریعہ سے اجرام ہیولانیہ کی تکمیل کرے ظاہری

کہ اِن میں سے ایک جہت نفس کو سعادت کی طرف لے جاتی ہے۔ اور اُس کو وہ بقا و دوام حاصل کراتی ہے جو اُس کے مناسب ہے اور دوسری جہت سے جو حرکت ہوتی ہے وہ نفس کے لئے باعث انحطاط و خروج عن الذات ہے۔

اِن ہر دو جہات کا نام فلاسفۂ متقدمین نے علو و سفل رکھا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ علو و سفل سے اُن کی مراد حرکت جسمی تو ہے نہیں جو پستی اور بلندی کی طرف ہوتی ہے بلکہ اصل یہ ہے کہ حرکت نفس کی ان جہات کا اور کوئی نام اُن کے مناسب نہ مل سکتا تھا اس لئے اِن الفاظ سے تعبیر کرنا پڑا۔ باقی شریعت اسلام نے ان دونوں جہتوں کو یمین و شمال کے اسماء سے تعبیر فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نفس جب (حرکت کی) جہت اولیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اپنی ذات میں بالکل مستغرق ہوجاتا ہے اور ذات باری سے مل کر ایک ہوجاتا ہے جو اُس کا خالق ہے اور ایسا واحد ہے کہ اُسی سے ہر موجود میں وحدت آئی اور اسی سے تمام عالم میں بقا سمائی۔ اور جب (حرکت کی) جہت ثانیہ کی طرف توجہ کرتا ہے تو تکسر و تغیر اُس میں پیدا ہوتا ہے جس کے سبب اپنی ذات سے علیحدہ ہوجاتا ہے اور ایک قسم کی شقاوت جو اس جہت کے مقتضاے حال ہے حاصل کرتا ہے۔ اسی مسئلہ کی بنا پر افلاطون نے کہا ہے کہ الفلسفۃ ھی التدرب بالموت یعنی فلسفہ موت ارادی کی مشق کرنے کو کہتے ہیں کیونکہ افلاطون کے نزدیک موت اور حیات دو قسم کی ہوتی ہیں اس لئے کہ نفس کو جہت اولیٰ کی حرکت سے جو حیات حاصل ہوتی ہے وہ غیر ہے اُس حیات سے جو جہت اُخریٰ کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے اسی وجہ سے موت کی بھی دو قسمیں ہوئیں کیونکہ حیات و موت کا تقابل ہے۔ نفس ناطقہ عقل کی طرف حرکت کرکے جو حیات حاصل کرتا ہے اُس کو افلاطون حیات طبعی کے نام سے موسوم کرتا ہے اور حرکت بجانب ہیولےٰ کا حیات ارادی نام رکھتا ہے۔ اسی طرح موت طبعی و موت ارادی اُن کے مقابل قرار دیتا ہے۔ اسی تقسیم کو مدنظر رکھ کر افلاطون نے کہا ہے کہ

مت بالارادۃ تحیی بالطبیعۃ - یعنی موت ارادی حاصل کرو اور تعلقات ہیولانی کو ترک کرو تو حیات طبعی حاصل ہو جائیگی یعنی تمہارا نفس نورانیت عقل و وحدانیت باری سے مستفیض ہوگا۔

یہ دقیق و لطیف مسئلہ ہم نے تھوڑے لفظوں میں بیان کیا ہے مگر جس قدر غور کرو معانی و مطالب کثیرہ پیدا ہوتے جائیں گے۔

جس شخص کو جناب باری توفیق عطا فرمائے اور چشم بصیرت وا کرے اُس کا فرض ہے کہ اپنی تمام ہمت و کوشش حیات ابدی و سعادتِ سرمدی حاصل کرنے میں صرف کرے جس سے قرب حضرت حق جل و علا نصیب ہوتا ہے اور اپنی عقل خداداد سے کام لے کر دنیا و مکروہات دنیا سے احتراز کرے اور نفس ناطقہ کو خواہشاتِ نفسانی کی آلودگیوں سے بچائے رکھے۔ کیونکہ انہماک لذات دنیا حضرت باری سے بُعد و اجنبیت پیدا کرتا ہے اور نفس ناطقہ کو ہلاک کر دیتا ہے۔ انسان طرح طرح کی مصیبتوں میں گرفتار رہتا اور عذاب الیم پاتا ہے۔

اس وصیت و نصیحت سے ہمارا یہ مقصود نہیں ہے کہ دنیا کو بالکل چھوڑ دیا جاوے اور اُس سے قطعاً ترک تعلق کر لیا جاوے کیونکہ ایسا وہ لوگ کہتے اور سمجھتے ہیں جو نہیں جانتے کہ عالم کی وضع و آفرینش کس طور پر واقع ہوئی ہے۔ ایسے لوگ واقف نہیں کہ انسان مدنی الطبع بنایا گیا ہے اور اپنے ہم جنسوں کی امداد کے بغیر زندگی نہیں بسر کر سکتا۔ اور خود وہ بھی اپنے ہم جنسوں کی معاونت کرتا ہے جیسا کہ دوسرے اُس کی کرتے ہیں۔ تب کہیں جا کر انسان کے مقاصد زندگی و معاشرت انجام پذیر ہوتے ہیں۔

انسان کے مدنی الطبع ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کی خلقت اس قطع کی نہیں واقع

ہوئی کہ وہ تنہا بسر کر سکے اور بغیر ایک دوسرے کی معاونت کر زندہ رہ سکے جیسا کہ اکثر چرند و پرند اور دریائی جانور ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی خلقت اس طور کی فرمائی گئی ہے کہ اپنی بقا میں کسی دوسرے کا محتاج نہیں۔ بلکہ غور کیجئے تو معلوم ہو گا کہ ان جانوروں کی تمام محتاجیاں دونوں اعتبار سے رفع کر دی گئی ہیں۔ کیا باعتبار خلقت اور کیا بطور الہام خداوندی۔ باعتبار طریقۂ پیدائش تو اس طرح پر کہ ہر حیوان کو اسی قطع کے اعضا اور سامان دیئے گئے ہیں جن کی اس کی حالت و ضرورت مقتضی تھی مثلاً کسی کے بدن پر اون ہے۔ کسی کے رواں۔ کسی کے بال ہیں اور کسی کے پر وغیرہ اگر دانہ کھانے والا جانور ہے تو چونچ بنائی گئی اور گھاس چرنے والا ہے تو لب اور دانت اس قطع کے پیدا کئے گئے کہ جن سے گھاس کے توڑنے اور کاٹنے کا کام لیا جا سکے۔ اور درندہ یا گوشت خوار حیوان ہے تو اس کو کیلے اور خونخوار پنجے وغیرہ عطا فرمائے جن سے وہ اپنے شکار کو پھاڑ سکتا ہے اور ان آلات ضروری کے ساتھ ہی اس کو کافی شجاعت فطرتاً عنایت کی گئی۔

اور بطور الہام اس طرح پر جانوروں کی تمام احتیاجیں رفع کر دی گئی ہیں کہ ہر حیوان کیا چرند کیا پرند وغیرہ سب کو ایسی عقل اور قوت عطا فرمائی گئی ہے کہ اس کی امداد سے وہ اپنے موافق مزاج و پسند غذائیں تلاش کرتا اور کھاتا ہے اور مضرات سے احتراز کرتا ہے۔ گرمیوں کے موسم میں ایک مقام پر بسیرا کئے ہوئے ہے اور جاڑوں میں اپنے مقام کو بدل لیتا ہے۔ اور اپنی ضروریات حسب زمانہ و موسم مہیا کر لیتا ہے۔

الغرض بوجہ اس قوتِ الہامی کے جو اس کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کو عطا کی گئی اپنے سارے کام انجام دیتا ہے اور اپنے بقا و حیات میں کسی کی تعلیم و تلقین کا محتاج نہیں۔ بنفسہ کافی و وافی ہے۔

لیکن انسان کی ایسی حالت نہیں۔ انسان پیدا ہوا تو عریانِ محض و جاہل مطلق نہ اس کے پاس اپنی ضرورتوں کے رفع کرنے کا کوئی ساز و سامان نہ احتیاج و تکالیف دور

کرنے کے آلات واوزار۔ بلکہ انسان کی ضرورتیں بلاتعلیم حاصل کئے اور بغیر دوسروں کی معاونت کے پوری نہیں ہوسکتیں۔ پھر اُس کو تھوڑے معاون بھی کافی نہیں بلکہ معاونین کی ایک جماعت درکار ہے۔ لیکن ان سب کے عوض جناب باری تعالیٰ نے اُس کو ایک عقل کی نعمت ایسی عنایت فرمائی ہے کہ اُس سے تمام جہان کی چیزوں کو اُس نے مسخر کرلیا ہے اور ہر قسم کے آلات واوزار بہم پہنچالئے ہیں جن کی امداد سے تمام منافع بری وبحری اُس کو حاصل ہوگئے ہیں اور دنیا وآخرت کی نعمتوں سے مستفید ہوگیا ہے۔ لیکن انسان کی بقا وحیات بغیر اُس کے ہم جنسوں کی امداد ومعاونت کے کسی طرح نہیں ہوسکتی۔ انسان کے کارآمد اس قدر اشیاء ہیں کہ اُن کا شمار کرنا ممکن نہیں۔ کھانے کی تمام چیزیں۔ پینے اور پہنے کی تمام چیزیں اور تمام وہ سامان جن سے آدمی گرمی سردی کا بچاؤ کرتا ہے یعنی مکانات وغیرہ اور تمام چیزیں جو بطور زینت وآرایش کے انسان استعمال کرتا ہے ان سب کا ذکر کیا جاوے تو دنیا کی ساری چیزیں اور خدا کی تمام نعمتیں شمار کرنی پڑیں۔ مگر اس طوالت کی کوئی ضرورت نہیں صرف اس قدر بیان کردینا کافی ہے کہ ان تمام ضروریات کے مُہیّا کرنے اور اُن سے انتفاع حاصل کرنے میں انسان کو معاونین کی ضرورت ہے۔ اور چونکہ یہ حالت حیوانات کی حالت کے خلاف ہے۔ اس لئے انسان کو مدنی بالطبع کہتے ہیں یعنی انسان مختلف قسم کی امداد کا محتاج ہے جو بغیر اس کے نہیں پوری ہوسکتیں کہ لوگ مدینہ (شہر) بناکر اور جمع ہوکر رہیں۔ اور اسی اجتماع کا نام تمدن ہے خواہ لوگ اس ضرورت کے لئے خیمے لگاکر گزر کریں یا مٹی کے گھر بنالیں یا پہاڑ کی چوٹی پر مجتمع ہوکر رہیں۔ بہرحال چونکہ باہمی معاونت نے اُن کو جمع کیا ہے اس لئے اُن کا اجتماع تمدن ہے اور وہ جگہ مدینہ ہے۔

پس ایسی حالت میں ہم پر فرض ہے اور مقتضائے عدل بھی یہی ہے کہ ہم اپنے ہم جنس معاونین کی ایسی ہی مدد کریں جیسی وہ ہماری کرتے ہیں۔ مثلاً ایک لشکر ملک یا شہر میں اہل حرب یعنی جنگجو سپاہیوں کا ہوتا ہے اُن کا یہ کام ہے کہ دوسرے بھائیوں کے جان ومال کی حفاظت

کریں۔ اور اُن کے امن و آسایش کے لئے غنیم سے جنگ و جدل کریں۔ مگر جدال و قتال یا اس کی تیاری کے سوا وہ کوئی اور کام نہیں کر سکتے لہذا اہل ملک دولت مندوں اور کاروباری لوگوں کا فرض ہے کہ وہ اُن کے معاش و کفاف کی کفالت کریں تاکہ وہ روپیہ کی امداد پاکر باطمینان ملک کی خدمت کر سکیں۔

ایسے ہی اور سب فرقوں کا حال ہے کہ کوئی کسی قسم کا سوسائٹی کا کام کرتا ہے اور دوسرا دوسرے طریقہ سے اُس کی معاونت کرتا ہے اور اسی طرح کرنا چاہیئے تاکہ تمدن درست حالت میں رہے اور نظام معاشرت علیٰ وجہ الاعتدال جاری رہے۔ اس موقع پر یہ بھی ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ زاہدوں اور جوگیوں کا فرقہ جو کوئی کام معاش کا نہیں کرتا ہے حقیقت میں ظالم اور راہ اعتدال سے منحرف ہے اس لئے کہ وہ اپنے کھانے پینے وغیرہ کی ضروریات تو مخلوق سے حاصل کرتا ہے اور اُن کی کوئی خدمت نہیں کرتا۔ اُس کو واجب تھا کہ جیسے اُن سے مدد لیتا ہے ایسے ہی اُن کی بھی کچھ امداد کرتا یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ ایسے لوگوں کی حاجتیں اور ضروریات زندگی قلیل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ خیال ٹھیک نہیں اس لئے کہ اُس قلیل کے مُہیا کرنے میں بھی بے شمار[1] آدمیوں کی شرکت اور محنت صرف ہوتی ہے اگرچہ بادی النظر میں معلوم نہیں ہوتا لہذا ہر شخص پر واجب ہے کہ عدل و انصاف کے ساتھ معاونت کرے اگر دوسرے سے کثیر امداد لیتا ہے تو خود بھی کثیر مدد کرے اور قلیل خدمت لیتا ہے تو قلیل خدمت کرے۔ مگر معاوضہ میں خدمت و امداد ضرور کرنی چاہیئے۔

اس قلیل و کثیر سے ہماری مُراد کمیت خدمت نہیں ہے بلکہ کیفیت ملحوظ ہے مثلاً مہندس اپنی ایک نظر میں وہ مسئلہ حل کر سکتا ہے کہ بہت سے آدمی برسوں محنت کریں تب بھی حل نہ ہو۔ پس اگر اُس نے اپنے علم کے ذریعہ سے کوئی کام مخلوق کا کیا تو فی الحقیقت وہ کثیر ہے باعتبار کیفیت کے خواہ باعتبار

[1] مشہور ہے کہ حضرت آدم ابوالبشر کو ایک ہزار ایک کام کرنے پڑے تھے تب کہیں روٹی کا ایک نوالہ اُن کو کھانا نصیب ہوا تھا۔ مترجم

کمیت کے کچھ نہ ہو یعنی چاہے ذراسی دیر میں اور معمولی محنت سے اُس نے وہ کام کر دیا ہو یا مثلاً سپہ سالار فوج اپنی رائے صائب سے وہ مفید تجویز نکالتا ہے کہ سیکڑوں آدمی اپنی جانیں ہلاک کر ڈالتے تب بھی وہ فائدہ حاصل نہ ہوتا۔ تو اُس کی خدمت کیفیت میں کثیر ہی لہذا وہ زیادہ معاوضہ یعنی تنخواہ وغیرہ کا بھی مستحق ہے[1]

ہر شخص کو مناسب ہے کہ دنیا کو اپنی وسعت اور مرتبہ کے موافق حاصل کرے جتنے کے قابل وہ اپنے کو پاتا ہے اُس کی تحصیل میں کوتاہی نہ کرے اور جس کے لایق نہیں ہے اُس کی ہوس نہ کرے۔ شریعت حقہ کی صراط مستقیم پر چلتا رہے مذہبی فرائض کو انجام دیتا رہے اخلاق حمیدہ و خصائل پسندیدہ رکھے۔ خلاصہ یہ کہ یہی سیدھا طریقہ ہے اس کو سمجھکر اس پر عمل کرتے رہنا نجات کی سبیل اور سعادت کا طریق ہے اور دونوں جہان کی بہبودی و فلاح اسی صورت میں ممکن ہے۔ یہ مقام بہت تفصیل چاہتا تھا مگر اختصار و ایجاز اجازت نہیں دیتا۔

---

[1] اس کی کتنی اچھی اور واضح مثالیں آج کل حکما و مہندسین یورپ پیش کر رہے ہیں کہ کوئی مشین یا آلہ ایسا ایجاد کر دیتے ہیں کہ ہزاروں آدمیوں کی محنت بچ جاتی ہے اور لاکھوں مزدوروں سے وہ کام نہیں ہو سکتا جو ایک مشین انجام دیتی ہے۔ یہ ہے حکما کی خدمت جو باعتبار کیفیت کثیر ہے ۱۲ مترجم

[2] میں ناظرین باتمکین کی توجہ اس مضمون حال کی طرف مبذول کرنا چاہتا ہوں۔ دیکھو اتنا بڑا فاضل دلائل سے ثابت کر رہا ہے اُس کو یاد رکھو اور عمل کرو کہ مذہب کا یہی حکم ہے اور مقتضائے عقل بھی یہی ہے کہ دنیا میں عدل و انصاف کے ساتھ رہو حقوق عباد کا خیال رکھو باقی جس قدر دنیا تمھیں حاصل ہو سکے حاصل کرو۔ مگر خدا کو مت بھولو۔ حقوق اللہ ادا کرتے رہو۔ بس یہی خالص مذہب ہے اس کے سوا سب ہوا و ہوس ہے اور لوگوں کے ڈھکوسلے ۱۲ مترجم

فصل نہم

اس فصل میں سعادت اور تحصیل سعادت کی ترغیب کا ذکر ہے اور یہ
بیان ہی کہ سعادت کس طریقہ سے حاصل ہو سکتی ہے

ہم ابتدا سے ہر فصل میں وہ مضامین بیان کرتے چلے آئے ہیں جو فصل آیندہ کے مضمون کے واسطے تمہید کا بھی کام دیں۔ پچھلی فصل میں یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ کمال نفس کیا ہے جس سے نفس کو سعادت حاصل ہوتی ہی۔ اور اُسی بیان سے نقصان وشقاوتِ نفس بھی سمجھ میں آگئی ہوگی اس لئے کہ ضدین اور متقابلین کا علم ایک دم ہو جایا کرتا ہی۔ اس فصل میں وہ طریقہ بتانا مقصود ہی جس سے سعادت حاصل ہو سکے تاکہ طالب کو اُس کے سمجھنے کے بعد تحصیل سعادت میں آسانی ہو۔ سعادت حکمت سے حاصل ہوتی ہی اور حکمت کی دو قسمیں ہیں ایک حکمت نظری جس کے فیضان سے انسان عمدہ وصحیح رائیں قایم کر سکتا ہی دوسری حکمت عملی جس کے ذریعہ سے آدمی ایسی ہیئتِ فاضلہ حاصل کر لیتا ہی کہ اُس سے افعال حمیدہ واخلاق پسندیدہ سرزد ہونے لگتے ہیں۔ ان ہی دونوں حکمتوں کی تلقین وتعلیم کے لئے انبیاء علیہم السّلام کو مبعوث کیا گیا تاکہ وہ لوگوں کی جہالت اور اخلاق رذیلہ کی بیماریوں کا علاج کریں اور اُن میں اخلاق وآداب جمیلہ وافعال صالحہ پیدا کریں پیغمبر لوگوں کو مذکورۂ بالا اصلاح کی دعوت فرماتے اور منکرین کو معجزات کے دلائل سے قائل کرتے ہیں جس خوش نصیب نے اُن کی تقلید کی اور اُن پر ایمان لایا اُس نے صراط مستقیم کو پالیا اور جس نے انکار کیا وہ نار جحیم کا مستحق ہوا۔

جس کو انبیاء کرام صلوات اللہ علیہم اجمعین کی دعوت کا عقل سلیم ونظر صحیح سے جانچنا منظور ہوتا ہی وہ قوانین حکما وفلسفیان سے مدد لیتا ہی۔ اور یہ اہم کام حکمت کی امداد سے انجام پا سکتا ہے جس کی تفصیل یہ ہی کہ حکمائے عالی نظر نے حکمت کے دونوں اقسام نظری وعملی میں سے حکمت نظری کو اس طرح کا پایا جس میں کثرت سے شبہات ہیں اور حق الامر مشکل سے معلوم ہوتا ہے

غور کرتے وقت آدمی کو وہم ہوتا ہے کہ یہ امر حق ہی لیکن فی الحقیقت وہ حق سے بہت بعید ہوتا ہی یا
کوئی امر قریب حق معلوم ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کاغذ پر سیاہ داغ
لگا کر تیر اندازی کرتے ہیں ہدف مقصود تو ایک ہی ہے اُس پر سب نشانہ لگانا چاہتے ہیں اکثر
تیر اندازوں کے تیر خطا ہوتے ہیں اور جن کا تیر نشانہ پر لگتا ہے وہ قلیل ہوتے ہیں۔ یا دائرہ کا مرکز
ایک نقطہ ہوتا ہی ہر شخص اُس نقطۂ مرکز کو ڈھونڈھنے کی کوشش کرتا ہی مگر کمتر اُس کو پاتے اور اکثر
غلطی کر کے ادھر اُدھر ٹکریں مارتے رہتے ہیں۔ ایسے ہی حق ایک ہوتا ہی اور اُس کے قریب قریب
جس قدر مراتب ہیں وہ سب متشابہ ہیں سب اُسی حق کی تلاش کرتے ہیں لیکن کم لوگ ہوتے ہیں
جو اُس تک پہنچتے ہیں اکثر ادھر اُدھر توجہ کرتے ہیں اور بھٹکتے رہتے ہیں سبب اس کا یہ ہی کہ جو امور
حق سے بعید ہیں وہ تو سب پر ظاہر و روشن ہوتے ہیں اور جو امور قریب حق ہوتے ہیں وہ کثیر الاشتباہ
ہوتے ہیں۔ البتہ جو باریک بین و دقیق نظر لوگ ہیں وہ حق کو پا لیتے ہیں۔ جو لوگ پیسہ کو پرکھنا
جانتے ہیں یا پیسہ اور اشرفی میں امتیاز کر سکتے ہیں یہ ضرور نہیں کہ وہ اشرفی کو پرکھ سکیں ایسی ہی
ملمع کو معلوم کر لینا آسان ہی مگر خالص طلا کا صحیح طور پر پرکھ لینا مشکل ہی۔ سو ایسے پرکھنے والے
بہت۔ مگر وہ شخص سب سے زیادہ کامل ہی جو دو اشرفیوں میں ذرہ برابر بھی فرق یا کھوٹ ہی اُس کو
پہچان سے ایسا ہی امر حق کا حال ہے کہ جو امور حق سے بہت بعید ہیں اُن کو تو سب جانتے ہیں
مگر جو قریب ہیں اُن میں بہت لوگ غلطیاں کرتے ہیں۔ تھوڑے سے اصحاب دقیقہ رس و باریک
نگاہ ایسے ہوتے ہیں جن کی نظر متشابہات کو چھوڑ کر اصل امر حق کی طرف جاتی ہی مگر اُس کے لیے
بڑی حذاقت اور مشق و مہارت چاہیئے جو بغیر ریاضت کے نہیں حاصل ہو سکتی۔

اس قسم کی غلطیوں اور نظر و فکر کی خطاؤں سے بچنے کی ضرورت پڑی تو ایک فن بنایا گیا
جس کا نام منطق ہی۔ چنانچہ علم منطق کی یہ تعریف ہی کہ وہ ایک آلہ ہے جس کے ذریعہ سے حق و باطل
میں تمیز کی جا سکتی ہے اور صادق و کاذب اقوال میں فرق معلوم ہو سکتا ہی۔

علم منطق ایک معیار اور قانون بنایا گیا ہی اُن تمام امور کے جانچنے کا جن میں غور و فکر کی

ضرورت ہی۔ اور قاعدہ یہ رکھا گیا ہے کہ اوّل اُن امور میں غور و فکر کی جاوے جو طبیعت انسانی سے قریب ہیں یعنی امورِ طبعیہ کہ ان ہی میں انسان کو اوّل غور کرنے کا موقع ہی اُس کے بعد بتدریج فلکیات و مجردات و آلہیات کی طرف غور کرے اور ہر ایک منزل پر بذریعہ فنِ منطق خطائی الفکر سے اپنے کو بچاوے۔ جیسا کہ ہم نے دیباچہ کتاب میں ان تدریجی ترقیات کی تفصیل بیان کر دی ہی چنانچہ اسی ترتیب کو مدِنظر رکھکر طالب کو اوّل منطق پڑھانا تجویز کیا گیا اُس کے بعد فلسفہ طبعی اور سب سے آخر میں فلسفہ آلہی حکمت نظری کے ان تمام مراتب کو طے کرنے کے بعد حکمت عملی کی کتابیں تجویز کی گئیں یعنی کتب اخلاق جن سے نفس کی تہذیب ہو۔ پھر تدبیر منزل کا فن سکھایا جائے اُس کے بعد تدبیر ملکی۔

اسی بنا پر حکما نے فرمایا ہی کہ جس شخص نے اپنے دشمنِ نفس پر قابو پالیا اور اُس کو مہذب بنا لیا وہ تدبیر منزل کے قابل ہو گیا اور جس نے تدبیر منزل میں قابلیت حاصل کر لی وہ تدبیر و سیاست مدنیہ کے قابل ہو گیا۔ اور جس نے تدبیر مدنیہ کی صلاحیت پیدا کر لی وہ تدبیر مملکت و انتظام سلطنت کے قابل ہو گیا۔" الحاصل جس خوش قسمت شخص نے حکمتِ نظری و حکمت عملی دونوں میں کمال حاصل کر لیا وہ حکیم اور فیلسوف کے معزز خطابات کا مستحق ہے اور سعادت سرمدی و نجات ابدی سے فائز المرام ہوا۔

حکیم ارسطاطالیس نے اپنی کتاب الاخلاق میں وہی مضمون بیان کیا ہے جو ہم نے اس فصل کے شروع میں بیان کیا ہی کہ ایک انسان کامل خود صاحب بصیرت ہوتا ہے اور دوسرا اُس کی تصدیق کرنے کی صلاحیت رکھتا ہی وغیرہ۔ حکیم نے یہ فرمایا ہی کہ "انسان کو نیکیوں اور خوبیوں کی اطلاع حاصل کرنے کے لئے ایک ایسے آلہ کی ضرورت ہی جس کے ذریعہ حق و باطل میں فرق کر سکے اور وہ آلہ ذہن رسا و عقل خداداد ہی۔ اور جس کو ایسا ذہن رسا و فکر سلیم فطرۃً نصیب نہ ہوا ہو اُس کو اس کی ضرورت ہی کہ اپنا تصور ریاضات فکریہ کے بعد ایسا بنائے کہ اشیاء امور حقہ کو اخذ کر سکے اور باطل کو ترک کر سکے اور جس میں یہ دونوں صفتیں نہ ہوں یعنی

نہ فاضل ہو کہ خود سمجھ سکے نہ صالح ہو کہ کسی کے سمجھانے سے راہ راست پا سکے وہ شقی ازلی اور کور بخت ابدی ہے۔ استورس نامی شاعر کا شعر ہے۔

اما ھذا فصالح	و	اما ھذا ففاضل

یعنی ایک فاضل ہوتا ہے اور ایک صالح۔

اس قدر بیان کے بعد جو سمجھنے والے کے واسطے بہت کافی ہے ہم سعادت مذکورہ کے متعلق چند باتیں اور بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ طالب سعادت کو تحریص و تشویق پیدا ہو۔ جو شخص کہ موجودات کا علم اُن شرطوں کے مطابق حاصل کرنا چاہے جو ہم نے بیان کیں اور اُس ترتیب سہل پہ چلے جو حکمائے عالی مقام نے تجویز فرمائی ہے تو سب سے پہلے اُسے اس عالم اجسام کی کیفیت و ترکیب طبیعت وغیرہ امور موجودہ دریافت ہوں گے اور وہ معلوم کرے گا کہ کس قدر بے شمار قوتیں ہیں جو اس عالم کبیر کی تدبیر و سیاست کرتی ہیں۔ نیز یہ دریافت ہوگا کہ تمام قوائے مُدبرہ ایک دوسرے سے متصل ہیں اور بعض بعض کی تدبیر کرتے ہیں مگر یہ تمام قوتیں کسی دوسرے عالم سے تعلق رکھتی ہیں جس کی تشبیہ نہیں دی جا سکتی اور نہ اُس عالم تک پہنچنے کا کوئی طریقہ ہے۔ بلکہ وہ عالم ثانی روحانی اور بسیط ہے اور اس عالم اوّل کی تمام موجودات کی تقدیر و تدبیر یا اہتمام اور انتظام کرنا اُس کے متعلق ہے۔ وہ عالم اس عالم اوّل میں سرایت روحانی کئے ہوئے ہے جیسا کہ یہ قوتیں اجسام طبعیہ میں ساری ہیں۔ لیکن اُس عالم کو کوئی حاجت اس عالم کی نہیں بلکہ عالم اوّل ہی اُس کا محتاج ہے جیسا کہ قوائے طبعیہ کو اجسام کی حاجت نہیں مگر اجسام اُن کے محتاج ہیں۔ لیکن اگر انسان عالم اوّل کو اچھی طرح نہ دیکھے اور اُس کے موجودات میں نظر و فکر نہ کرے تو اُس کو عالم ثانی کا انکشاف نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ بسیط ہے اور یہ عالم جس میں انسان رہتا ہے مرکب ہے۔ وہ روحانی ہے یہ جسمانی۔ پھر جب عالم ثانی میں غور و فکر کرتے کرتے اُس سے مانوس ہو جاتا ہے تو عجائب آثار حکمت اور غرائب اسرار عظمت ملاحظہ کرتا ہے جو قبل ازیں نہ عالم اوّل میں دیکھے تھے نہ ثانی میں اور اُس کو دریافت ہوتا ہے کہ یہ

تمام آثار باہم دگر مربّط ہیں اور ایک دوسرے کے مُدبّر ہیں۔

اس کے بعد انسان کو ایک تیسرے عالم کا مشاہدہ ہوتا ہی جس کو ہر دو عالم سے کوئی مشابہت نہیں وہ بھی غیر جسمانی ہے اور کسی مکان کا محتاج نہیں۔ وہ عالمِ ثانی کا مدبّر اور اُس پر محیط ہی جیساکہ ثانی اوّل پر۔ اور عالمِ ثانی کو قوائے مدبّرہ سے امداد دیتا ہی جیساکہ ثانی اول کو صرف اس قدر فرق ہی کہ یہ عالمِ ثالث عالمِ ثانی سے زیادہ بسیط ہی۔

پھر جب انسان اس عالمِ ثالث سے مانوس ہو جاتا ہے تو اُسے ایک ایسے وسیع و بسیط عالم کا انکشاف ہوتا ہے جس کو عالمِ ثالث سے وہی نسبت ہی جو ثالث کو ثانی سے ہی یہ عالم رابع اس قدر بسیط ہی کہ اگر انسان کو اس سے قبل کے عالم کا مشاہدہ نہ ہولے اور اُس سے مانوس نہ ہو جائے اس کا انکشاف نہیں ہو سکتا۔ سبب اُس کا یہ ہی کہ جب انسان ان عوالم کو مشاہدہ کرتا ہی اور ہر ایک عالم میں عجائب آثار حکمت ملاحظہ کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ ان میں ہر ایک مرکّب ہی اور محتاج ہے کسی ترکیب دینے والے کا۔ تو خواہ مخواہ اُسے علّت اور سبب کی تلاش ہوتی ہے کیونکہ علت معلول سے اشرف و ابسط ہوتی ہی۔ اور جب ان عوالم اربعہ پر نظر غائر ڈالتا ہے تو ہر ایک میں ترکیب دیکھتا ہی اور کسی حکمت و مصلحت کا اثر پاتا ہے۔ پس موثر و ترکیب دہندہ کی تلاش کرتا کرتا اُس علت العلل تک پہنچ جاتا ہی جس کی کوئی علت نہیں۔ ایسا واحد جس میں کسی قسم کی کثرت نہیں ہی۔ ایسا بسیط جس میں ترکیب نہیں مستغنی بنفسہٖ ہی کسی کا محتاج نہیں۔ تمام اشیاء کو اپنی قوت سے مدد دیتا ہی اس لئے کہ سب اُس سے ادون و کمتر ہیں۔ اور کسی سے استمداد نہیں کرتا کیونکہ کوئی اُس سے مافوق نہیں تمام قوتیں اُسی کی طرف منتہی ہوتی ہیں۔ اُس سے قبل کچھ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہی حکمت بالغہ و وحدت بسیطہ کا سرچشمہ ہی۔

جب عالی ظرف و والا ہمّت ناظر یہاں تک پہنچ جاتا ہی تو اچھی طرح اُس کی سمجھ میں آجاتا ہے کہ وہ ذات پاک مبدء اوّل و سبب اصلی ہی اور اُس سے مقدم کچھ نہیں۔ اور اُس کو منکشف ہوتا ہی کہ تمام عوالم کی جس قدر صفات ہیں وہ اُس کے لئے زیبا نہیں اس لئے کہ وہ سب اُس کے

معلومات کی صفات ہیں۔ اُس وقت یہ مسئلہ صاف طور سے سمجھ میں آجاتا ہی کہ مخلوقات کے جتنے اسماء و صفات جناب خالق عزوجل کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں وہ سب بطور مجاز و استعارہ کے استعمال کئے جاتے ہیں۔ مثلاً ذات باری تعالیٰ کے واسطے علت اور سبب اور حکیم و جواد وغیرہ الفاظ جو انسان کی طاقت و قدرت میں ہیں استعمال کئے جاتے ہیں لیکن کوئی بھی اُس بارگاہ عالی کے واسطے مناسب نہیں۔ کیونکہ وہ ان تمام فضائل کا موجد ہے اور ان سب سے غیر ہی اور اشرف ہی یہ وہ اعلیٰ ترین مرتبہ ہے کہ عقل انسان کی رسائی اس سے آگے نہیں ٥

اگر یک سر موئے برتر پرم / فروغ تجلی بسوزد پرم

آخر میں یہ امر بیان کر دینا بھی مناسب ہی کہ جب کوئی خوش نصیب با ہمت شخص تمام عالموں کا مشاہدہ کرتا ہوا تدریجاً اس مرتبہ عالی تک پہنچ جاتا ہی تو ان مشاہدات میں اُس کو وہ لذت و راحت حاصل ہوتی ہی جس کو کسی جسمانی لذت سے کسی نوع کی مناسبت و مشابہت نہیں۔ اس لئے کہ یہ روحانی لذت ہی جو نفس کو اپنے مناسب و مشابہ جواہر مجردہ سے نصیب ہوتی ہی۔ یہ دائمی لطف اور لذتیں اُن خوش قسمت لوگوں سے جن کو نصیب ہوتی ہیں کبھی دور نہیں ہوتیں۔ کوئی شخص ان نعمتوں کو چھین نہیں سکتا۔ کسی کو دینے سے ان میں کمی نہیں ہوتی بلکہ زیادتی ہوتی ہے اور لطف روز بروز ترقی کرتا رہتا ہی اس مرتبہ عالی پر جو شخص پہنچتا ہی اُسے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بہت سے درجات ہیں جن کو اصطلاح میں مقامات سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر ان مدارج کی کیفیت وہی اصحاب اندازہ فرما سکتے ہیں جنھوں نے ان کو طے فرمایا ہی اور اُن کی حلاوت و لذت سے واقف ہیں۔

اس بیان سے ہماری اُس قول کی تصدیق ہو گئی جو ہم نے پہلے بیان کیا ہی کہ جو شخص موجودات کو دیکھتا اور غور کرتا ہے اور بتدریج صحیح مقامات اعلیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے وہ اپنے رب کی معرفت حاصل کرتا ہی اس طور پر کہ اُس کو کوئی شک و شبہ نہیں رہتا۔ اور ممکن ہی کہ وہ خدا کو دیکھ بھی لے جس صورت سے بندہ خدا کو دیکھ سکتا ہی۔

اس کے بعد جب انسان اپنی نظر کو پھر فوق سے تحت کی طرف لاتا ہے تو اُس کو دریافت ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ جو اول و واحد و بسیط ہے تمام ماسوا پر محیط و مشتمل ہے اور تمام ماورا کی تقدیر و تدبیر فرماتا ہے جیسا کہ عقل نفس پر محیط ہے اور نفس طبیعت پر اور طبیعت اجسام پر۔ حالانکہ ان میں کسی کو اپنے ماتحت اور محاط کی کوئی احتیاج نہیں۔ مگر یہ سب اُس ذاتِ مقدس جلت عظمتہ کے محتاج ہیں تعالیٰ و تقدس علواً کبیرا۔

فصل دہم

اس بیان میں کہ انسان کے مرنے کے بعد جب نفس بدن سے جدا ہوتا ہے تو نفس کی کیا کیفیت و حالت ہوتی ہے

ہم نے قوی دلائل کے ساتھ یہ امر ثابت کر دیا ہے کہ انسان کی موت کے بعد اُس کا نفس مدرکہ باقی رہتا ہے اور فنا نہیں ہوتا۔ اور بحالت بقا ضرور ہے کہ یا تو سعادت کی حالت میں رہے گا یا (اُس کی ضد) شقاوت کی حالت میں سعادت کی تفصیل بھی ہم نے کر دی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سعادت کی حقیقت ہم پورے طور پر کسی طرح نہیں معلوم کر سکتے سوائے اس کے کہ اُس کی طرف اشارات بعیدہ کر سکیں اور مثالوں سے کچھ کچھ سمجھ یا سمجھا سکیں۔ اس لئے کہ اُس جہان کے حالات یہاں کے حالات و عادات سے بے انتہا مختلف ہیں تو جناب باری عزوجل نے اپنے کلام پاک میں اُن حالات و لذات کی بابت فرمایا ہے۔ فلا تعلم نفس ما اخفی لھم من قرۃ اعین (پارہ ۲۱ سورہ احزاب رکوع دوم) (یعنی کوئی شخص بھی نہیں جانتا کہ لوگوں کے لئے کیسی کیسی آنکھوں کی ٹھنڈک پردہ غیب میں موجود ہے) اور رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے۔ ھنالک مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر (یعنی وہاں ایسی نعمتیں ہوں گی جنھیں نہ آنکھوں نے دیکھا نہ کانوں نے سُنا اور نہ کسی آدمی کے دل میں اُن کا خیال و خطرہ تک گزرا ہے) مگر باوجود اس کے کہ ہم جانتے ہیں کہ اُن حالات کو ہم جامۂ انسانی

اوتارسے اور تمام علائق طبعی قطع کرنے کے بغیر نہ دیکھ سکتے ہیں نہ اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں لیکن تو بھی نہیں ہوسکتا کہ جس قدر طاقت بشری میں ہے اُس قدر ادراک وتصور کی کوشش نہ کریں۔ بالخصوص جبکہ ہم نے اسی مضمون کے واضح کرنے کے لئے ابتدائے کتاب سے بہت سی تمہیدات بیان کی ہیں لہٰذا اس بارہ میں ہم مزید توضیح کرنا چاہتے ہیں۔

کل موجودات دو قسم کی ہیں جسمانی و روحانی۔ موجودات جسمانی مخلوقات کرویہ ہیں کیونکہ کرہ کی شکل تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے اور آفات سے محفوظ رکھتے ہیں کروی شکل ہی سب سے زیادہ انسب و بہتر ہے۔ تمام کرے ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ اور ممکن نہیں کروں میں باہمی تباعد و فرق ہو اس لئے کہ اگر تباعد فرض کیا جاوے تو لازم آئے گا کہ دو کروں کے درمیان کوئی اور جسم ہو یا خلا ہو۔ خلا کا وجود بھی محال ہے یعنی ممکن نہیں کہ جسم جو ابعاد ثلٰثہ سے مرکب ہوا کرتا ہے کسی مادہ میں نہ پایا جائے اور یہی خلا ہے۔

دوسری صورت کہ "کروں کے درمیان کوئی جسم پایا جائے" اس لئے ممکن نہیں کہ جو جسم کروں کے درمیان ہوگا وہ کروی نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ ایک کرہ دوسرے کرہ پر احاطہ کئے ہوئے ہو اور ایسا ہی پایا جاتا ہے۔ اب ان کروں کی صورت یہ ہے کہ کرۂ ارض کے اوپر کرۂ آب محیط ہے لیکن بجانب شمال زمین کے تھوڑے سے حصہ سے پانی ہٹ گیا ہے۔

اس میں ایک بڑی حکمت ہے کہ زمین کے لئے آفتاب کا مرکز کل کروں کے مرکز سے علیحدہ بنایا گیا ہے پس آفتاب[1] کا مرکز زمین کے جنوب کی جانب بنایا گیا لہٰذا تمام رطوبات

---

[1] یونانی فلاسفہ کی تحقیقات کی بنا پر آفتاب کی گردش اور زمین کا سکون تسلیم کیا گیا ہے حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بنا پر یہ بیان لکھا ہے۔ آج حکمائے یورپ کی تحقیق اس کے خلاف ہے لیکن کچھ ثابت ہو اس علم الٰہی کی کتاب میں عالم اجسام و افلاک کے بیان سے جو نتائج نکالنا مقصود ہیں اُن میں کوئی ہرج و نقصان لازم نہیں آتا۔ فافہم و تدبر ۱۲ مترجم

اُس سمت کو جذب ہوگئیں تو جنوب میں گرمی پیدا ہوگئی اور شمال سے پانی ہٹ گیا۔ اس میں
بڑی مصلحت یہ ہی کہ زمین میں آبادی ہو اور حیوانات کو رہنے بسنے کا موقع ملے۔

کرۂ آب کے اوپر کرۂ ہوا احاطہ کئے ہوئے ہی۔ اور کرۂ ہوا پر کرۂ نار محیط ہے اور کرۂ نار پر
فلک اول یعنی فلک قمر کا کرہ احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اور فلک اول پر فلک ثانی محیط ہے
وعلیٰ ہذا القیاس تمام افلاک کوکب (ستارہ دار) ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں یہاں تک
کہ فلک تاسع (انجم) غیر مکوکب جس کو فلک الافلاک کہتے ہیں تمام افلاک پر محیط ہی اور فلک الافلاک
تمام آسمانوں کو اپنی ذاتی حرکت کی وجہ سے حرکت دیتا رہتا ہی۔ لیکن یہ حرکت اُن افلاک کی
اپنی حرکت کے خلاف سمت کو ہوتی ہی جس کا دورہ ایک شبانہ روز میں پورا ہوتا ہے ان تمام
کرات میں سے ہر ایک اپنے مافوق کی نسبت زیادہ ثقل آلود اور کدورت آمود ہی جیسا کہ زمین
بہ نسبت پانی کے زیادہ مکدر ہی اور ایسی ہے جیسے پانی کا تلچھٹ ایسے ہی پانی ہوا سے زیادہ
مکدر ہی اور ہوا آگ سے زیادہ۔ اور کرۂ نار بہ نسبت فلک قمر کے مکدر ہی۔

اسی قیاس پر ہم گمان کرتے ہیں کہ فلک اوّل سے فلک ثانی زیادہ مصفا ہوگا وعلیٰ ہذا القیاس
فلک الافلاک جملہ افلاک سے زیادہ مصفیٰ و منور ہوگا۔ موجودات جسمانیہ کا مختصر حال یہ ہے
جو مذکور ہوا۔

موجودات کی دوسری قسم روحانیات ہیں۔ یہ اگرچہ جسم نہیں رکھتیں لیکن اُن میں سے بھی
بعض بعض پر محیط ہیں۔ لیکن یہ احاطہ روحانی ہی جو روحانیات کے مناسب ہی اس لئے کہ وہ مکان
کے محتاج نہیں۔ اس احاطہ روحانی کے سمجھنے کے لئے ہمیں یہ اعتقاد کرنا چاہیئے کہ اُن کا احاطہ
احاطۂ اشتمال و تدبیر ہی یعنی ایک دوسرے پر اس طور سے احاطہ کئے ہوئے ہیں کہ محیط محاط پر مشتمل
ہے اور محاط کی تدبیر و تصویر اُس کے متعلق ہے جس کی مثال یہ ہی کہ طبیعت کی نسبت ہم یہ
کہتے ہیں کہ تمام اجسام کروی پر احاطہ کئے ہوئے ہی لیکن اس احاطہ سے ہماری مُراد ایسا احاطہ
نہیں ہی جیسا ایک جسم کا دوسرے جسم پر ہوتا ہی بلکہ یہ مُراد ہے کہ طبیعت تمام اجسام کرویہ کو حرکت

دیتی ہے اور اُن کا اندازہ و تقدیر اُس کے متعلق ہے اور تمام اجسام کی تدبیر و تصویر اُس کے ذمہ ہی کیونکہ طبیعت قوت الٰہیہ ہے اور تمام اجسام میں سرایت کئے ہوئے ہی۔ تمام جسموں پر مشتمل ہے۔ ہر جسم کے ظاہر و باطن کی تدبیر کرتی ہے حتیٰ کہ جسم کا کوئی حال ایسا نہیں جس پر وہ بہمہ وجوہ حاوی و محیط نہ ہو۔

اسی طرح قیاس کر لینا چاہیئے کہ نفس طبیعت پر محیط ہی اور عقل نفس پر احاطہ کئے ہوئے ہی۔ جو خوش ادراک و عالی فہم شخص ان احاطات روحانیہ وعالیہ کو سمجھے گا وہ اچھی طرح سمجھ سکتا ہے کہ حضرت مدبر و فائض جلت عظمتہ کس طرح تمام موجودات پر محیط ہی۔ اور کس طرح اُس ذات اقدس کی تدبیر و تقدیر اور جود و کرم جملہ کائنات[1] پر حاوی ہے۔ اب یہ مسئلہ بھی غور طلب ہی کہ مراتب روحانیہ مذکورہ کو جب ایک دوسری کی نسبت کے ساتھ تصور کیا جاتا ہی تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک چیز اپنے ماتحت کے اعتبار سے شریف ہی اور اپنے مافوق کے اعتبار سے ادنیٰ و کمتر جیسا کہ جسمانیات میں ہر ایک جسم اپنے مافوق کے اعتبار سے اسفل و کدر تھا اسی طرح روحانیات میں تصور کرنا چاہیئے البتہ یہ دقت ہی کہ روحانیات کے واسطے کدورت کا لفظ استعمال نہیں کر سکتے لیکن ہم متحیر ہیں کہ ان کے واسطے کونسا لفظ اختیار کریں۔ لہذا ایسے موقع پر روحانیات کو غیر مجسم تصور کرکے شرافت و دناءت کا قیاس کر لینا چاہیئے جیسی کچھ اُن کے لئے مناسب و لایق ہو۔

موجودات کی دونوں قسموں کا حال مع تفصیل مناسب بیان ہو چکا۔ اب ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ موجودات روحانیہ چونکہ جسم نہیں ہیں اس لئے محتاج مکان نہیں۔ پس جب ایک دوسرے سے باہم ملتے ہیں تو نہ اُن میں کوئی زیادتی ہوتی ہے نہ نقصان۔ اجسام کا یہ حال ہی کہ وہ اتصال باہمی کے وقت مساحت میں زیادہ ہو جاتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اجسام کا اتصال یا تو اس صورت سے ہو سکتا ہی کہ ایک جسم کے اجزاء دوسرے سے مختلط

---

[1] آیات کریمہ انہ علی کل شئی قدیر۔ انہ علی کل شئی محیط وغیرہا سے یہی مضامین عالیہ و انکشافات و انکشافات فلسفیہ مراد ہیں۔ فتدبرہ۔ مترجم

اور قریب ہوں۔ یا اجسام کے کنارے باہم ملیں اور ایک کی سطح دوسرے سے مماس ہو
دونوں صورتوں میں وہ جسم مرکب جو اتصال سے بنا ہے مساحت میں بالضرور زیادہ ہوجائیگا
اور جہات ثلثہ (عرض وطول وعمق) میں یا کسی ایک جہت میں ضرور زیادتی ہو جائیگی۔ لیکن
چونکہ روحانیات طول وعرض سے مبرا ہیں اس لئے اُن میں اتصال باہمی کے وقت زیادت
ونقصان نہیں ہوتا۔

اس دقیق مسئلہ کو ہم ایک حسی مثال سے واضح کرتے ہیں تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔ انوار
کواکب یعنی آسمان کے تاروں کی شعاعیں ظاہر ہے کہ کثیر و بے شمار ہوتی ہیں اور اُن سے
نکل کر ہوا میں ملتی ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ سب انوار ایک دوسرے سے مختلف ہیں
اس لئے کہ مختلف کواکب سے نکلے ہیں لیکن کوئی دیکھنے والا یہ گمان نہیں کر سکتا کہ وہ انوار
ہوا میں باہم مل جاتے اور ایک دوسرے میں گم ہو جاتے ہیں خواہ جتنے موجود ہیں اس سے
صد چند و ہزار چند ہو جائیں۔ اور نہ کثرت کے سبب اُن کی مساحت میں زیادتی ہوسکتی ہے۔

غالباً یہ مثال اس کیفیت کے سمجھنے کے لئے کافی ہوگی کہ قوائے روحانیہ اتصال باہمی
کے وقت نہ مساحت میں زیادہ ہوتے ہیں۔ اور نہ ایک دوسرے میں مل کر گم ہو جاتے ہیں
نہ ایک کے اتصال سے دوسرے کے لئے تنگی یا اختلاط پیدا ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کو دوسری
مثال سے اس طور پر سمجھنا چاہیئے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عقل نفس پر کس طرح محیط و مشتمل ہے۔ اور
یہ مراتب روحانیہ کتنے ہی کثیر ہوں لیکن کوئی شخص یہ گمان نہیں کرتا کہ کثیر ہونے کی وجہ سے
وہ مختلط یا متحد ہو گئے۔ اس لئے کہ اگرچہ ان میں سے کوئی جسمانیات میں سے نہیں ہے۔ نہ وہ
مدرکات ہیں۔ نہ ادراک کنندہ اور نہ خود ممیز۔ لیکن عقل اُن سب کو علیحدہ علیحدہ تمیز کرتی ہے۔ اور
ادراک کرتی ہے کہ ہر ایک کا حال دوسرے سے غیر ہے۔ غور کرو کہ اجزاء بدن میں سے
ہر جزو میں یہ قوتیں ہوتی ہیں جو اُس میں مجتمع ہوتی ہیں۔ قوت غاذیہ۔ قوت ہاضمہ۔ قوت ماسکہ۔
قوت دافعہ۔ لیکن کوئی شخص نہیں سمجھتا کہ یہ سب قوتیں متحد یا متصل ہیں۔ اور نہ یہ سمجھتا ہے کہ ایک

دوسرے میں مختلط ہوگئی ہیں۔ یا ایک نے دوسرے کے لئے جگہ باقی نہیں چھوڑی۔ بلکہ ہر شخص ادراک کرتا ہے کہ ایک دوسرے سے ممتاز و ممیز ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ ان میں سے بعض کسی وقت ضعیف ہو جاتی ہیں۔ اور بعض اُسی طرح قوی رہتی ہیں۔ اور طبیب کوشش کرتا ہے کہ ضعیف قوت کو قوی کر کے اُس کی حالت اصلی پر لائے۔

پس جب ان امور کو تم سمجھ سکتے ہو تو اسی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ نفس جب بدن سے مفارقت کر لیتا ہے تو اُس کے بھی مختلف حالات ہوتے ہیں۔ اور وہ نہ متحد ہوتے ہیں نہ باہم مختلط و متضایق ہوتے ہیں۔

غالباً اس دقیق مسئلہ کے سمجھنے کے لئے یہ دونوں مثالیں کافی ہوں گی۔ لیکن ہم مزید توضیح کے لئے کچھ اور بھی بیان کرتے ہیں۔

معلوم ہو چکا ہے کہ صرف ایک قوت روحانیہ ہے جو تمام عالم اجسام کی تدبیر و تحریک کرتی ہے۔ اور وہ بہمہ جہت جملہ جسمانیات پر حاوی و محیط ہے جس کا نام طبیعت ہے۔ تو فرض کرو کہ جتنا بڑا عالم ہے۔ اور جس قدر موجودات اُس میں ہیں اُس سے صد چند زیادہ ہو جائے اور مخلوقات عالم بھی کثیر و بے شمار ہو جاویں۔ لیکن طبیعت کے احاطہ و تدبیر میں کوئی فرق نہیں آنے کا۔ اور اُسی طرح اُس کے انتظام و تحریک کے واسطے کافی ہوگی بغیر اس کے کہ طبیعت کی ذات میں کوئی زیادتی ہو۔

یا فرض کرو کہ عالم حالت موجودہ سے بہت چھوٹا ہو جاوے اور اشخاص بھی بہت کم رہ جاویں مگر طبیعت کی تحریک و تدبیر میں کوئی کمی یا اُس کی ذات میں کوئی نقصان نہیں آسکتا اسی طرح سمجھ لینا اور اعتقاد کرنا چاہیئے کہ نفس جب بدن سے علیحدہ ہوتا ہے تو اُس کے بھی ایسے ہی حالات و کیفیات ہوتے ہیں۔

یہاں ناظرین کو یہ شبہ ہوگا کہ نفوس مختلف ہیں۔ کوئی شریر ہے اور کوئی نیک کوئی شقی ہے کوئی سعید۔ اور درجات نفوس بھی مختلف و متفاضل ہیں۔ پس ان نفوس کا مفارقت بدن کے

بعد کیا حال ہوگا۔ اور دنیا میں جو کچھ سعادت وشقاوت بدن میں رہ کر حاصل کی ہو اُس کے اعتبار سے نفوس کا کیا انجام ہوگا؟ ہم اس خلش کے متعلق چند باتیں بطور تشریح کے اور بیان کرنا چاہتے ہیں بعد ازاں اس کے جواب کی طرف متوجہ ہوں گے ہم نے طبیعت اور نفس اور عقل کا جب ذکر کیا تھا اور بتایا تھا کہ یہ تینوں ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں تو ان کے مقامات ودرجات مختلفہ کی طرف بھی اشارہ کیا تھا اب سننا چاہیئے کہ ان میں سے ہر ایک کے مقامات ومراتب متفاوتہ کی یہ شان ہے کہ ہر مرتبہ اپنے مافوق وماتحت مراتب سے ایک خاص نسبت رکھتا ہے۔ مرتبہ اسفل اپنے مافوق پر محیط نہیں ہے۔ یعنی اپنے سے اعلیٰ مرتبہ کا اُس کو علم نہیں ہوتا۔ اور اُس کا کوئی حال سوائے اس کے کہ اُس کا بھی کوئی وجود ہے نہیں جانتا اور مرتبہ اعلیٰ اپنے ماتحت مراتب کی حقیقت پر مطلع رہتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ طبیعت کو نفس ناطقہ کا علم نہیں ہے۔ البتہ چونکہ نفس اُس کو فیض پہنچاتا ہے اور طبیعت کو اُس کی احتیاج رہتی ہے اس لئے وہ صرف یہ جانتی ہے کہ نفس کا وجود ہے۔ لیکن نفس طبیعت پر اپنے علم سے محیط ہے اور اُس کو امداد وفیض پہنچاتا ہے۔

ایسا ہی نفس کا حال عقل کے نزدیک ہے اور عقل کا جناب باری تعالیٰ کے نزدیک اس لئے جناب باری کے متعلق کسی قسم کا علم سوائے اُس کی انیّت وجود کے کسی کو حاصل نہیں ہوتا اور انیّت بھی اس وجہ سے معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو اُس جناب کی احتیاج ہے۔ اور عقل علی الدوام اُس سے فیض حاصل کرتی رہتی ہے۔

نفس کے علم کا جو حال ہم نے بیان کیا اُس کی یہ صورت ہے کہ نفس ہمہ وقت حرکت کرتا رہتا ہے۔ اور چاہتا ہے کہ وقوف واطلاع حاصل کرے۔ اثنائے حرکت ورویت میں اُس کو وقوف مطلوب حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے کوئی کچھ مانگے اور کوئی اُس کو طلب سے زیادہ عطا کردے پس نفس اُس علم کو اخذ کر لیتا ہے بغیر اس کے کہ مُعطی کی صورت کو معلوم کرے اور جانے کہ کیسے عطا کیا۔ نفس کی حرکت کبھی غیر مستقیم ہوتی ہے یعنی کبھی نفس ہیولیٰ میں گرفتار ومبتلا ہوتا ہے تو طلب کے

وقت حرکت مضطربہ کرتا ہے۔ جیسے مفلوج (فالج زدہ) کی حرکت کہ سیدھا چلنا چاہتا ہے اور ٹیڑھا ہو جاتا ہے۔ اگر نفس اس طور کی حرکت غیر مستقیمہ نہ کیا کرتا تو ہمیشہ اُس کے ادراکات صحیح ہوتے۔ لیکن اسی وجہ سے اکثر اُس کے ادراکات میں خطا ہو جاتی ہے ورنہ عقل مفیض کی جانب سے کوئی نقصان وخطا واقع نہیں ہو سکتی۔

اب ہم اُس شبہ کے رفع کرنے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ شریر نیک نفوس کا کیا انجام ہوتا ہے۔

طبیعت ونفس وعقل کے جس قدر درجات ومقامات ہیں اُن کا بھی یہی حال ہے کہ ہر مقام کو اپنے مافوق مقام کی اطلاع نہیں اور اپنے ماتحت درجات پر محیط ومطلع ہے اور بقدر استحقاق واستعداد ہر ایک کو فیض پہنچاتا رہتا ہے۔ مثلاً نفس سعید کے درجات میں سے ہر درجہ دوسرے سے متناسب ومتشاکل ہے پس ہر مقام ومرتبہ ہمیشہ لذّت وراحت میں رہتا ہے اس لئے کہ اتصال مراتب کے سبب بکمال صورت حاصل ہونے اور جوارِ خداوندی سے فیضان کا استفادہ کرنے سے جو لذت وسعادت ہوتی ہے وہ ابدی ودائمی ہے۔

ایسے ہی نفس سعید کی ضد نفس شریر وشقی ہے۔ نفس شریر اپنی صورت شریرہ سے کامل ہوتا ہے کیونکہ ہر چیز کی صورت اُس کا کمال ہے۔ اور چونکہ فیض خداوندی اُس سے منقطع ہوتا ہے کیونکہ وہ ناقابلِ فیضان وغیر مستعد روحانیت ہے، اس لئے ہمیشہ ایذاء وتکلیف میں رہتا ہے جو اُس کی ذات کا مقتضا ہے۔ اور کبھی عذاب والم اُس سے منقطع نہیں ہوتا۔

اب ہم جس سعادت کا پہلے ذکر کر آئے ہیں یہاں اُس کی تشریح کرتے ہیں۔ سابقہ بیان سے واضح ہو چکا ہے کہ مراتب سفلی مراتب علیا کے لئے سعادت نہیں ہوتے بلکہ اسفل کی سعادت اعلیٰ سے حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ سعادت مرتبۂ اعلیٰ میں تمام وکامل بلکہ خالص ہوتی ہے۔ اور مرتبہ اسفل میں ناقص وغیر خالص ہوتی ہے۔ گویا کہ اعلیٰ کے سایہ کی شکل ہوتی ہے۔

پس اس تمام تشریح وتقریر سے معلوم ہوا کہ ہم کو یہ سمجھنا اور اعتقاد کرنا چاہیئے کہ ہم لوگ

جن باتوں کو سعادت سمجھتے ہیں بحالیکہ ہمارا تعلق جسم و بدن سے قایم ہے اور جن اشیا میں اپنے حواس کے ذریعہ سے لذت پاتے ہیں وہ فی الحقیقت مراتب مافوق کے سایہ و تصویر کی مانند ہیں۔ اور سعادات علیا حقیقت میں سعادت تام و کامل ہیں، اگرچہ ہم اچھے طور پر اُن کو تصور بھی نہیں کر سکتے۔ اور اُن ہی مراتب عالیہ سے فیضان بھی ہوتا ہے۔

اور جیسے ہم دورۂ فلک کو پہچانتے اور اس کی مقدار سعادت کو جانتے ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ اُس کی سعادت کو ہماری سعادت سے کوئی مناسبت نہیں۔ ایسے ہی ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ہماری سعادتیں فلک کی سعادتوں کے مقابلہ میں بالکل ذلیل و حقیر بلکہ ہیچ ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم رحم مادر میں جنین تھے اور جب ہم طفولیت و رضاع کی حالت میں تھے اُس وقت جن باتوں کو سعادت سمجھتے تھے اور اُن کی مفارقت ناگوار تھی آج اُن کے تذکرہ سے ہم کو نفرت و کراہت ہوتی ہے۔ ایسے ہی جب ہمارے نفوس بدن سے جُدا ہو جائیں گے تو آج جن امور کو ہم سعادت محض و لذت خالص جانتے ہیں اُس وقت اُن کو حقیر و ادنیٰ سمجھنے لگیں گے۔

اسی طرح چونکہ اُس وقت نفس کدورت طبیعت و جسمانیت سے خالص و مصفا ہو جائے گا تو وہ ایک ایسا وجود حاصل کرے گا جو وجود انسانی و مرتبہ بشریت سے اعلیٰ و افضل ہو گا۔ اور اُس وقت اُس کی سعادت اُس کے اُن احوال کے مطابق ہو گی۔ نفس کی تشبیہ چوزۂ مرغ سے بہت صاف ہے کہ اوّل بیضہ میں ہوتا ہے۔ اور جب اپنی صورت کی تکمیل کر لیتا ہے انڈے کا چھلکا اپنے اوپر سے اُتار کے پھینک دیتا ہے اور ایسی صورت اختیار کرتا ہے جو پہلے سے اشرف و اعلیٰ ہوتی ہے ایسے ہی نفس کو بعد مفارقت بدن ایک ایسی صورت حاصل ہوتی ہے جس سے وہ بقدر اکتساب خود لذت پاتا ہے یعنی اشیاء عالم کے تصور کی بنا پر شقی و سعید ہو جاتا ہے۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس کا ایک فعل خاص و ذاتی (حرکت الی الاعلیٰ) ہے جو اُس کی تکمیل کرتا اور سعادت کی طرف لے جاتا ہے۔ اور اُس فعل خاص کی ماہیت و کیفیت بھی بیان

کر چکے ہیں۔ پس جب نفس کے اس فعل خاص میں کوئی مانع پیدا ہو جاتا ہے تو اُس کو تحصیل سعادت سے روک دیتا ہے اور حارج ہوتا ہے۔ اور یہ روک اُس کے اپنے مرتبہ و درجہ سے تنزل کا باعث ہوتی ہے۔ اور جس قدر تنزل و انحطاط نفس کو ہوتا ہے اُسی قدر شقاوت حاصل ہوتی ہے۔ کبھی یہ انحطاط تھوڑا سا ہوتا ہے جو حدِ سعادت سے اُس کو خارج نہیں کرتا۔ اور کبھی بہت ہوتا ہے کہ سعادت سے خارج کر کے حدِ شقاوت میں پہنچا دیتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ جو چیز نفس کو اُس کی سعادت سے روکتی ہے وہ حواس کے ادراکات و لذائذ کی محویت ہے۔ اس واسطے کہ امور خارجہ عن الحواس بذریعہ حواس کے نفس سے متصل ہوتے ہیں۔ اور حواس نفس کو شہوت یا غضب کی طرف متوجہ کرتے اور اُبھارتے ہیں۔

یہ دونوں نفوس شہوانی و غضبی بدن کے فساد کے ساتھ فاسد ہو جاتے ہیں کیونکہ دونوں ہیولی و صورت جسمیہ سے بنے ہیں۔ مگر جب خواہش حواس و محسوسات پر غالب آتی اور پھیلتی ہے تو نفس کو لذاتِ بدن کی طرف مشغول ہونے کی تحریک کرتی ہے جیسے لذات طعام و لباس و نکاح وغیرہ۔ اور جب غضب پھیلتا ہے تو نفس کو انتقام کی طرف حرکت دیتا اور آمادہ کرتا ہے اور طلب کرامت و عزت و ریاست اور محبت غلبہ تسلط وغیرہ میں مشغول کرتا ہے لیکن یہ تمام خواہشات نفس کو غلطی میں ڈالنے والی اور اُس کی حرکت مخصوصہ سے (جو اُس کے لئے ذاتی ہے) روکنے والی ہیں۔ اور یہ تمام خواہشات مذکورہ بالا مزخرف و ملمع کے طور پر ہیں۔ ان کی فی نفسہا کوئی حقیقت نہیں ہے۔ چنانچہ ہم حکیم افلاطون کی شہادت سے بیان کر چکے ہیں کہ وہ ان کو وجود کے نام کا اہل بھی نہیں سمجھتا پس جب وہ موجود بھی نہیں کہلائی جا سکتیں تو اُن کی کیا حقیقت ہوگی۔

یہ خواہشات نفس کو اپنے کام سے معطل کر دیتی ہیں اور سعادت سے روک دیتی ہیں اور نفس کے واسطے پردے اور حجاب پیدا کر دیتی ہیں۔ جیسے آئینہ کو زنگ لگ جائے تو اُس کے کمال کو مانع ہو جاتا ہے۔

ایسی صورت میں اگر ان خواہشات سے بمقتضائے حکم عقل کام لیا جائے اور احکام شریعت

کی پیروی اختیار کی جائے تو نفس کو تھوڑا سا انحطاط ہوتا ہے اور سعادت سے خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایسی حالت میں عقل نفس کی مشیر و حاکم ہوتی ہے۔ ہر کام اُس کے حکم کے مطابق ہوتا ہے وہ شہوت و غضب پر بھی غالب ہوتی ہے اُس وقت عقل مثل بادشاہ کے ہوتی ہے اور یہ نفوس شہوانی و غضبی مثل غلام و نوکر کے جو بادشاہ کے حکم کے موافق کام کرتے ہیں اور اگر نفس خواہشات میں منہمک و مشتغل ہوتا ہے تو خواہشات عقل پر غالب آجاتی ہیں اور خود عقل سے ایسے وقت میں تحصیل خواہشات کی تدابیر میں مدد لی جاتی ہے۔ یہ حالت نہایت خوفناک ہے۔ اس میں فسق و فجور و انواع معاصی کی حرص بہت بڑھ جاتی ہے۔ اس میں مرضی خداوندی کے خلاف اطاعت عقل سے خارج ہو کر دائمی وبال اور ابدی عذاب میں گرفتار ہوتا ہے۔ عقل ہی پہلا پیغمبر ہے جو خدا نے اپنے بندوں کی طرف بھیجا ہے۔ اور اس کی نافرمانی کا نتیجہ جوار ایزدی سے ہمیشہ کے لئے محروم ہو جانا اور شقاوتِ دائمی میں گرفتار ہوتا ہے۔ مباحث فلسفیہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ اپنے مناسب سے جو راحت حاصل ہوتی ہے اُس کا نام لذّت جسمانی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ راحت حقیقی راحت نہیں ہو سکتی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک آدمی کا گلا پھنسا ہوا ہے جب تم نے اس کا بند ڈھیلا کر دیا اُس کو راحت معلوم ہوئی۔ لیکن وہ حقیقی راحت نہیں ہے۔ کیونکہ ابھی گلا تو بندھا ہوا ہے صرف بندھن ڈھیلا ہو گیا ہے۔ اس مضمون کی تفصیل و تشریح فلسفہ میں اپنے موقع پر ہو چکی ہے اس کتاب میں اُس کا بیان ہمارے مقصود اختصار کے خلاف ہے۔ یہ مضامین دقیقہ و غامضہ آخر فلسفہ کے مضامین ہیں۔ اور ان کا سمجھنا اکثر لوگوں کی فہم سے باہر ہے۔ اس لئے کہ عامۂ ناس حواس ظاہری کو جانتے ہیں یا وہم کو جو حواس کے ساتھ لازم ہے اور ادراک جزئیات کرتا ہے پس جو چیز حواس و وہم کے ذریعے سے نہ حاصل ہو وہ عوام کے نزدیک باطل ہوتی ہے۔ اُس کی طرف وہ مطلق التفات نہیں کرتے اس واسطے کہ اُن کے پاس وہ آنکھ ہی نہیں ہوتی جو ایسے امور کا ادراک کر سکے۔

دوسرے اُن لوگوں کے اور حقایق اصلیہ کے درمیان حواس کے حجابات کثیفہ حائل

ہوتے ہیں اس لئے وہ حقایق کو خرافات و باطل سمجھتے ہیں اور اس ناسمجھی کے سبب اہل بصیرت
و ارباب عقل کو اُن کے حال پر رحم آتا ہے۔ جیسے اعمیٰ اہل نظر کے نزدیک قابل رحم ہوتا ہے۔
چونکہ عوام حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے ضروری ہے کہ جو بات اس قطع کی اُن کو سمجھانی
ہو اُس کے واسطے محسوسات کی تشبیہ لانی چاہیئے۔ اور ضرب الامثال سے کام لینا مناسب ہے
تاکہ اُن کو تسکین ہو جائے ورنہ وہ اُس حقیقت کو بیکار و باطل سمجھکر نظر انداز کر دیں گے۔
اسی بنا پر بعض حکمانے کہا ہے ان العامۃ یحسبون الذی ھو حقیقۃ لاشئ ویحسبون
الذی ھو لاشی شیئاً یعنی "عوام حقیقت کو لاشے سمجھتے ہیں اور لاشے کو شے جانتے ہیں" یہ
کلام افلاطون کے قول سے قریب المعنیٰ ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اس لئے کہ تم نے
ہمیشہ دیکھا سُنا ہوگا کہ عوام سے جب معقولات مجردہ عن المادہ کی کوئی کیفیت بیان کرو تو وہ
فوراً کہدیتے ہیں کہ یہ کسی معدوم کی صفت ہے۔ یا یہ شے غیر موجود اور لاشے ہے۔
مگر میں نہایت یقین و وثوق کے ساتھ کہتا ہوں کہ یہ اُن کا غلط خیال ہے۔ اصل یہ ہے کہ وہ
اُس شے معقول و مجرد کو حواس میں تلاش کرتے ہیں۔ البتہ وہاں نہیں ہے۔ باقی وہ فی نفسہٖ وجود
صحیح رکھتی ہے۔ یہ لوگ چشم بصیرت ہی نہیں رکھتے کہ اُس کا ادراک کر سکیں۔ سوائے اس کے
کیا چارہ ہے کہ جیسے کور مادرزاد کو معذور سمجھکر رہنمائی کی جاتی ہے ایسے ہی اُن پر رحم کیا جائے
اور اُن کو بقدر استعداد و لیاقت ہدایت کی جائے۔
یہ کام حضرات انبیاء علیہم السلام کرتے ہیں کہ مخلوق سے کیسی کیسی تکلیفیں اور مصیبتیں اُٹھاکر
تلقین توحید کرتے ہیں اور خدا پر ایمان لانے اور اُس کو ایک جاننے کی ہدایت کرتے ہیں مگر
وہ لوگ اپنی بلادت عقل و غباوت ذہن کی وجہ سے یہ سمجھتے ہیں کہ خدا جو تمام عالم کا خالق
ہے نہایت جسیم و تنومند ہوگا۔ ایک بڑے تخت پر بیٹھا ہوگا۔ اُس کے ہزاروں لاکھوں خادم
اُس کے سامنے کھڑے ہوں گے وغیرہ وغیرہ۔
اور ان سے اعلیٰ طبقہ کے لوگ بھی ذات ایزدی کے لئے مخلوقات کی صفات و اسماء

منسوب کرتے ہیں۔ اگر عوام جہلا کو وہ معانی وحقایق مجرّدہ بتائی جائیں تو وہ کہنے لگیں کہ نعوذ باللہ ذات باری موجود ہی نہیں اور یہ سب ڈھکوسلا ہے۔ اسی مجبوری سے علما وحکما نے ارشاد فرمایا ہے کہ ایسے جہال کو اپنے حال پر چھوڑ دو۔ اور جو کچھ وہ خدا کو سمجھتے ہیں اُسی پر رہنے دو۔ ورنہ اُن کو معانی دقیقہ تلقین کئے جائیں گے تو وہ ذات کے بھی منکر ہو جائیں گے۔

اے خدا! تو بندوں کی عجز وطاقت کو اچھی طرح جانتا ہے اور ہر ایک کی وسعت علم ومعلومات کو پہچانتا ہے۔ سب پر بخشش ورحمت فرما۔ آمین

مسئلہ ثالثہ نبوت کے بیان میں

فصل اوّل

اس فصل میں موجودات عالم کے مراتب کا بیان ہے اور یہ کہ بعض مراتب بعض سے متصل ہیں

چونکہ ہمارا مقصود ہے کہ مسئلہ نبوت کا بیان کریں اس لئے ضروری ہوا کہ اول مراتب موجودات کو بیان کیا جائے اور جو حکمت خداوندی ان مراتب کے ایجاد وتکوین سے ہے اُس کو ظاہر کیا جاوے تاکہ معلوم ہو کہ حضرت حق تعالیٰ نے ہر ایک موجود کو بقدر اُس کے استحقاق وقابلیت کے وجود وکمال سے بہرہ اندوز فرمایا ہے اور اُس عادل حقیقی نے جس کسی کو جو کچھ دیا ہے بقدر لیاقت واستعداد دیا ہے۔ نیز ضروری ہے کہ ہم تمام مراتب موجودات ابتدا سے انتہا تک بیان کریں اور چونکہ مرتبہ نبوت کا بیان ہم کو اس وقت مقصود ہے اس لئے ضروری ہے کہ تمام مراتب جو اُس سے اعلیٰ ہیں یا ادنیٰ اُن سب کا تذکرہ تفصیلی طور پر کریں تاکہ مقصد اصلی خوب واضح اور اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے۔ یہ مقدمات اپنے موقع پر ثابت ہو چکے ہیں اور عالمان فن دلائل قویہ کے ساتھ بیان کر چکے ہیں کہ اجرام موجودات بعض بعض سے متصل ہیں اور کل ایک ہے۔ یعنی کل موجودات مرکز زمین سے لے کر فلک نہم کی بالائی سطح تک واحد ہیں اور حیوان واحد ہے اگرچہ اجزائے مختلفہ رکھتا ہے۔

کل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عالم کون وفساد جس میں ہم رہتے ہیں۔ دوسرا وہ عالم جس میں کون وفساد یعنی تغیر و تبدیل حیات وممات نہیں ہوتے۔ وہ آسمان و کواکب کا عالم ہے کہ ان کی ترکیب و ہیئت اس قطع کی واقع ہوئی ہے کہ آسمانوں کے درمیان کوئی شگاف یا فرجہ نہیں ہے اور نہ وہ تغیر پزیر ہے۔ یہ مسئلہ علم ہیئت میں بدلائل قاطعہ ثابت ہو چکا ہے جس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں اتصال اُن اجسام کا جو اس عالم میں پائے جاتے ہیں مشاہدہ سے ثابت ہے ایک فرقہ خلا کا قائل ہوا ہے یعنی یہ کہتا ہے کہ ایسا بُعد پایا جاتا ہے جس میں کوئی جسم حائل بُعد نہیں ہے لیکن یہ قول طبعیات میں بدلائل قاطعہ باطل ہو چکا ہے۔ حکمت بالغہ الٰہی نے موجودات عالم کو ایک دوسرے سے اس طور پر متصل فرمایا ہے کہ ہر نوع دوسری نوع سے مل کر موجودات کی ایک سلک مسلسل و منتظم تیار ہو گئی ہے۔ گویا کہ مشاطۂ قدرت کے مبارک ہاتھوں نے اس دنیا کو نہایت اعلیٰ اور عجیب ترتیب کا ایک ہار بنا دیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔ عناصر کے ملنے سے جو پہلا مرکز عناصر کی طرف سے اس عالم میں ظاہر ہوا وہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ نے نبات کی صورت میں ظہور کیا۔ اور نبات جماد سے اس اعتبار سے ممیز و علیحدہ ہوئی کہ نبات حرکت کرتی ہے اور غذا حاصل کرتی ہے۔ اس اثر کے اعتبار سے نبات کی اس قدر قسمیں ہیں کہ جن کا شمار ممکن نہیں۔ لیکن ہم نبات کے تین مرتبے قرار دیتے ہیں۔ اعلیٰ۔ اوسط۔ ادنیٰ۔ یہ تقسیم مراتب اس لئے ہے کہ ہمارا مطلب اچھی طرح سمجھ میں آجائے۔ اور تمام مراتب ذہن نشین ہو جائیں ورنہ مراتب نبات بے شمار ہیں اور اُن میں سے ہر ایک سے بے انتہا اغراض وابستہ ہیں بلکہ ان ہر سہ مراتب کے درمیان میں بھی کثیر مراتب مندرج و مشتمل ہیں۔

پہلا مرتبہ نبات کا یہ ہے کہ خود بخود زمین سے اُگے۔ تخم ریزی کی ضرورت نہ ہو اور نہ اُس کی بقائے نوع کے واسطے تخم کے محفوظ رکھنے کی حاجت ہو جیسا کہ جنگل کے معمولی گھاس پھوس۔ یہ مرتبہ نبات کا جماد کی مثل ہے۔ اس میں اور جماد میں صرف اس قدر فرق ہے کہ بقدر اُس ضعیف حرکت کے کہ صورت نباتی اختیار کی اُس نے نفس کا اثر قبول کیا ہے یہ اثر شریف دیگر

نباتات میں برابر قوی اور زیادہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ بعض نباتات اُگتے ہیں اُن میں شاخیں نکلتی ہیں اور وہ اپنی حفاظت نوع بذریعہ تخم کے کرتے ہیں۔ ان نباتات میں حکمت خداوندی کا اثر اول الذکر سے بہت زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ یہ تمام نباتات مرتبہ اولیٰ میں ہیں۔

نفس کا یہ اثر دیگر نباتات میں اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ اُن میں ایسے درخت پائے جاتے ہیں جن میں تنا اور پتے اور پھل ہوتے ہیں اُن پھلوں کے ذریعہ سے اُن کی حفاظت نوع ہوتی ہے۔ اُن درختوں کے واسطے باغباں کی ضرورت ہوتی ہے جو اُن کو لگاتا اور پرورش کرتا ہے اور حفاظت رکھتا ہے تب کہیں وہ بارآور اور سرسبز ہوتے ہیں۔ نباتات میں یہ مرتبہ اوسط ہے

لیکن اس مرتبہ وسطیٰ میں بھی مختلف اقسام و مراتب ہیں۔ مثلاً بعض ایسے ہیں جو مرتبہ اولیٰ سے زیادہ قریب ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں جنگلوں اور جزیروں میں یا بن میں پائے جاتے ہیں کہ اگرچہ اُن میں تخم بھی ہوتا ہے اور دیگر صفات بھی ہوتے ہیں جن کے سبب وہ اپنی نوع میں ممتاز ہیں لیکن اُن کو نصب کرنے اور باقاعدہ خدمت و پرورش کرنے کی حاجت نہیں۔

اس صنف سے اشرف و بہتر اور درخت ہیں جن میں نفس کا شریف اثر بہ نسبت دیگر اصناف کے زیادہ پایا جاتا ہے جیسا کہ زیتون۔ انار۔ انجیر۔ بہی۔ سیب وغیرہ کہ اُن کی پیدایش اور بقائے نوع کے لئے تخم کی ضرورت ہے اور نشو ونما کے واسطے عمدہ زمین۔ شیریں پانی۔ اچھی ہوا ضروری ہے تب کہیں ان شریف پودوں کا اعتدال مزاج قایم رہ سکتا ہے۔ اب یہی اثر تدریجی ترقی کر کے خرما کے درخت میں بغایت شرف ظہور کرتا ہے۔ اور نبات کو مرتبہ اعلیٰ پر پہنچاتا ہے کہ اگر اس مرتبہ سے ذرا بھی بڑھے تو حد نباتی سے نکل جائے اور صورت حیوان اختیار کرے۔ خرما کے درخت میں نفس کا اثر اس درجہ قوی اور زیادہ ہوتا ہے کہ حیوان سے مشابہت کثیرہ و نسبت قویہ پیدا ہو جاتی ہے۔ ایک تو مثل حیوانات کے اُس میں نر اور مادہ ہوتے ہیں۔ دوسرے بارور ہونے کے لئے نر کو مادہ سے ملانا ضروری ہے۔ اس ملانے کے فعل کو تلقیح کہتے ہیں جو حیوانات کے جماع کی مثل ہے۔ تیسرے خرما کے درخت میں علاوہ جڑ اور رگوں کے ایک چیز مثل دماغ حیوانات کے ہوتی ہے

جس کو اردو میں کھجور کا گودا کہتے ہیں۔ یہ اُس کے لئے ایسی ضروری ہے کہ اگر اُس کو کوئی آفت
لاحق ہو تو درخت خرما تلف ہو جائے بخلاف دیگر اشجار کے کہ اُن کا صرف ایک ہی مبداء
ہوتا ہے یعنی جڑ جو زمین میں قائم رہتی ہے جب تک جڑ رہیگی درخت بھی رہیگا ورنہ فنا ہو جائے گا
مگر درخت خرما کے لئے دو مبداء ہیں۔ ایک جڑ اور ایک جمار (کھجور کا سفید گودا) جو اُس کے
تنے میں سے نکلتا ہے۔

چوتھی مشابہت یہ ہے کہ خرما کا تخم جس کو عربی میں طلع اور اردو میں کھجور کا پھول کہتے ہیں
بو میں حیوان کی منی کے مشابہ ہوتا ہے اور اسی سے تلقیح کی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں نخل میں
بہت سی مشابہتیں حیوانات کی پائی جاتی ہیں جن کا حصر و شمار کتابوں میں موجود ہے۔ لیکن یہاں
اُن کے تذکرہ کا بوجہ اختصار موقع نہیں ہے۔

ان ہی وجوہ کو مدنظر رکھکر جناب سرورِ عالم صلعم نے کس لطیف پیرایہ میں فرمایا ہے
اَکْرِمُوا عَمَّتَکُمُ النَّخْلَةَ فَاِنَّهَا خُلِقَتْ مِنْ بَقِیَّةِ طِیْنَةِ آدَمَ یعنی تم اپنی پھوپی کھجور کی تعظیم و
تکریم کرو اس لئے کہ وہ آدم کی بچی ہوئی مٹی سے پیدا کی گئی ہے۔

یہ ظاہر ہو چکا کہ نبات کا انتہائی مرتبہ یہ ہے کہ زمرۂ نباتات سے ترقی کرکے افق حیوانات
میں پہنچ جائے۔ اور نبات کا آخری مرتبہ اگرچہ اشرف مراتب نبات ہے۔ لیکن حیوان کے مراتب
میں سب سے کمتر و ابتدائی مرتبہ ہے۔ جسم جب اپنے تمام مراتب نبات سے بلکہ مرتبۂ اخیرۂ نبات سے بھی ترقی
کرتا ہے تو اس کی یہ صورت ہوتی ہے کہ زمین سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور اس جسم کو نبات کی مثل
اپنے بقاء و قیام کے لئے جڑوں کی زمین میں قائم و ثابت رہنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ
اُس کو حرکت اختیاریہ حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ حیوانیت کا اولین و کمترین مرتبہ ہے مگر نبات کے
اعلیٰ و آخری مرتبہ سے افضل ہے۔ لیکن یہ مرتبہ ضعیف ہے اس لئے کہ ایک حس کا ضعیف سا اثر
اس میں ظاہر ہوتا ہے یعنی صرف حس لمس جس کو عام کہتے ہیں اس مرتبہ میں پائی جاتی ہے۔

اس مرتبہ حیوانیت کی مثال صدف (سیپی) اور دیگر جانوران صدفی ہیں جو کہ نہروں اور

دریاؤں کے کناروں پر ہوتے ہیں۔ ان جانوروں کا حیوان یا صاحب حسّ لمس ہونا اس وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب انھیں کوئی آہستہ سے اور جلدی سے اُٹھالے تو وہ اپنی جگہ سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور اُٹھ آتے ہیں۔ اور اگر دیر میں پکڑ کے اُٹھانا چاہو تو اپنی جگہ کو پکڑ لیتے ہیں اور چمٹ جاتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ اپنے حسّ لمس سے معلوم کر لیتے ہیں کہ ہمیں کوئی پکڑ رہا ہے اور ہماری جگہ سے علیحدہ کرنا چاہتا ہے لہذا وہ جگہ پکڑ لیتے ہیں اور چمٹنے کے سبب اُن کا اُٹھانا اور وہاں سے جدا کرنا مشکل ہوتا ہے۔ چونکہ اُن میں مشابہت نباتی بہت ہے اور افق نبات سے زیادہ قریب ہیں اس لئے نقل مکان کے وقت زمین سے جدا ہوتے ہی ضعیف ہو جاتے ہیں اور تھوڑی سی حیات برائے نام اُن میں رہ جاتی ہے۔ پھر اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے تو وہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے کہ نقل و حرکت بھی ہو اور قوت حسّ بھی قوی ہو جیسے کیڑے مکوڑے اور پر والے اور بہت سے رینگنے والے جانور۔

اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے اور نفس ناطقہ کا اثر زیادہ ہوتا ہے تو ایسا حیوان پیدا ہوتا ہے جس کے چار حواس ہوں جیسے خلد (ایک قسم کا اندھا چوہا) جس میں سوائے حسّ بصر کے اور چاروں حواس ہوتے ہیں۔ یا بعض اور جانور جن میں کوئی حاسہ ہوتا ہے اور کوئی نہیں حیوان اس درجہ سے ترقی کر کے ایک اور درجہ پر پہنچتا ہے کہ اُس میں حسّ بصر ہوتی ہے مگر ضعیف جیسے نمل (چیونٹی) اور نحل (شہد کی مکھی) اور دیگر حیوانات جن کی آنکھیں پوست کے مشابہ ہوتی ہیں اور اُن میں پلکیں اور پپوٹے جو اُن کی آنکھوں کے ڈھیلوں کو ڈھک سکیں نہیں ہوتے اس کے بعد جب نفس کا اثر قوی ہوتا ہے تو حیوان کامل بن جاتا ہے جس کے حواس خمسہ درست ہوں۔ باوجودیکہ حواس خمسہ بھی حیوان کے مختلف مراتب کے ہیں بعض غبی ہوتے ہیں جن کے حواس اچھی طرح کام نہیں دیتے۔ اور بعض کے حواس لطیف و ذکی ہوتے ہیں کہ جس طرح اُن کو تعلیم و تادیب کرو ویسے ہی سیکھ جاتے ہیں اور امر و نہی کو قبول کرتے ہیں اور ادراک و تمیز کی استعداد رکھتے ہیں۔ جیسے بہائم میں گھوڑا اور طیور میں باز۔

اس حالت سے ترقی کر کے حیوانیت کے اعلیٰ مرتبہ پر پہنچتا ہے جو مرتبہ انسانی کے قریب تر ہے
اور اگرچہ یہ مرتبہ بہایم میں عام مراتب سے اشرف و افضل ہے لیکن مرتبہ انسانی سے کمتر اور ادنیٰ و ذلیل
ترین ہے جیسے بندر اور مثل اُس کے دیگر حیوانات کہ صورت میں بالکل انسان سے مشابہ ہوتے ہیں
اور اُن میں اور انسان میں بہت تھوڑا فرق ہے کہ اگر اس مرتبہ سے ذرا تجاوز و ترقی کریں تو مرتبہ
انسانیت میں آجائیں اب حیوان میں نفس کا اثر زیادہ قوی ہوا۔ فہم و تمیز بھی آئی۔ اور ذرا ذرا سی
باتوں کو اچھی طرح سمجھنے لگا۔ قد بھی راست ہو گیا یعنی انسان بن گیا کہ تمام حیوانات کا قد جھکا ہوا
ہے اور چار ہاتھ پاؤں پر کھڑے ہوتے ہیں مگر انسان صرف دو پاؤں پر سیدھا کھڑا ہوتا ہے)
اچھی باتوں کی ہدایت پانے لگا تادیب و تعلیم کو سمجھ کے ساتھ حاصل کرنے لگا اور اس میں ایک
نوع کی استعداد آگئی۔ یہ مرتبہ اگرچہ جملہ مراتب بہایم سے اعلیٰ ہے مگر مراتب انسانیت میں سب سے
ادنیٰ و اخس نہیں ہے۔ انسان کامل کی طرف نسبت کر کے ملاحظہ کریں تو ادنیٰ ترین مراتب ہے اور
یہ مرتبہ اگرچہ مراتب انسانی سے ہے لیکن زمرۂ بہایم میں شمار کرنے کے قابل ہے ایسے انسان اقصا
شمال و جنوب اور اُس کے نواح وغیرہ میں بستے ہیں جیسے زنگی جو زنگستان کے آخری حصہ میں
رہتے ہیں اور مثل اُن کے دیگر بہایم صفت انسان جو بعض جزائر میں پائے جاتے ہیں۔
ان وحشیوں میں اور بہایم کے مرتبہ اخیرۂ مذکور میں زیادہ فرق نہیں کیونکہ یہ لوگ بھی اپنے
منافع کو پورے طور پر تمیز نہیں کر سکتے۔ نہ اُن میں قبول علم و حکمت کی قابلیت و استعداد ہے
اس لئے اپنے ہمسایہ قوموں سے جو مہذب و تعلیم یافتہ ہوں وہ کسب فضیلت نہیں کر سکتے اور مہذب
و تعلیم یافتہ نہ ہونے کے سبب پست حالت میں رہتے ہیں۔ اس لئے تعلیم یافتہ و قوی اقوام اُن سے
مثل بہایم کے غلامی کی خدمت لیتے ہیں۔ اور فی الحقیقت خدمتگاری و غلامی کے سوا اور کسی قسم کی
ترقی کی انہیں صلاحیت ہی نہیں۔
اس مرتبۂ انسانی کے بعد نفس ناطقہ کا اثر انسان میں ترقی کرتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ
اقلیم ثالث و رابع و خامس کے آدمیوں کو تم دیکھتے ہو کہ کیسے کیسے کامل العقل ذہین فہیم طباع ہوتے ہیں

ہر قسم کی صنعت و حرفت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت رکھتے ہیں اور مختلف علوم دقیقہ و فنون لطیفہ میں کس قدر عمیق نظر اور وسیع دستگاہ ان کو حاصل ہوتی ہے۔ پھر یہ اثر اشرف و اعلیٰ اس سے بھی ترقی کرتا ہے اور ایسے اکمل و اعلم انسان پائے جاتے ہیں جو اپنی فکر سلیم و رائے مستقیم کے سبب مشہور زماں و یگانۂ دوراں ہوتے ہیں۔ ایسے سریع الادراک و قوی الحدس ہوتے ہیں کہ حالات آیندہ یا اخبار مستقبلہ پر اطلاع پاتے ہیں۔ روشن ضمیری اس قدر بڑھی ہوتی ہے کہ غیب کی باتیں گویا ایک باریک پردہ کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں۔

جب انسان اس مرتبہ شریفہ تک پہنچ جاتا ہے تو افق ملائکہ کے متصل و قریب ہو جاتا ہے ملائکہ سے ہماری مراد وہ وجود ہے جو وجود انسانی سے اعلیٰ ہے۔ ایسی حالت میں مرتبۂ انسان اور مرتبہ علیین میں بعض درجات باقی رہ جاتے ہیں جن کو وہ انسان ترقی یافتہ جلد حاصل کر لیتا ہے۔

فصل آیندہ میں ہم تفصیل کے ساتھ عالم صغیر (انسان) کی قوتوں کا اور ان کے باہمی اتصال کا حال بیان کریں گے۔ اور یہ بھی بتاویں گے کہ انسان کے حواس و قویٰ اپنے سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتے کرتے کس طرح درجہ ملکی کے قریب پہنچ جاتے ہیں۔ اور ملائکہ سے استفاضہ و استمداد کرتے رہتے ہیں۔

آیندہ بیان سے ناظرین والاتمکین کو افق انسانیت کی انتہا اور اس کے غایت شرف و علو مرتبت کا اندازہ ہوگا۔ اور معلوم ہوگا کہ روح کا اتصال (جس کو قرآن مجید میں روح قدس فرمایا گیا ہے) کس طور پر واقع ہوا ہے۔ نیز ہمارے آیندہ بیان سے تمام موجودات کے مراتب مختلفہ ناظرین کے ذہن نشین ہوں گے۔ اور ہم بتائیں گے کہ درجہ رسالت و نبوت کس درجہ اشرف و افضل ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل دوم

اس فصل میں یہ بیان ہے کہ انسان عالم صغیر ہے اور اُس کی قوتیں ایک دوسرے
سے اتصال رکھتی ہیں

ہم کو یہ ثابت کرنا ہے کہ عالم کبیر یعنی اس عالم میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں مثلاً عناصر اربعہ
اور ویرانی اور آبادیاں اور بحر و بر اور دشت و جبل اور جمادات و نباتات و حیوانات غرض تمام
چیزیں انسان میں بھی پائی جاتی ہیں۔ گویا کہ انسان ایک چھوٹا سا عالم ہے۔ اور ان تمام اشیاء عالم کے
سے مرکب ہے۔ بعض اشیاء اُس میں ظاہری طور پر پائی جاتی ہیں اور بعض مخفی ہیں یہاں اس دعوی
متعلق ہم مختصر بیان کریں گے جس سے ناظرین ارباب فہم و یقین بالاجمال اس مسئلہ کو ذہن نشین
کریں تاکہ فصول آیندہ میں جو امر نبوت کا بیان ہم کرنا چاہتے ہیں وہ سمجھ میں آسکے۔ ورنہ یہ
تمام مضامین ایسے دقیق و وسیع ہیں کہ ہر ایک فصل کے مضمون کے لئے ایک ایک کتاب
درکار ہے۔ لیکن اس کتاب میں تشریح کی گنجایش نہیں لہذا بالاختصار بیان کیا جاتا ہے۔

انسان چونکہ مرکب ہے اس لئے یہ ممکن نہیں کہ عناصر بسیط بحالت بساطت و انفراد اُس میں
پائے جاویں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو بسائط فوراً انسان کو تحلیل کر کے معدوم کر دیتے مثلاً جزو ناری
اگر بدن انسان میں بحالت بساطت آتا تو دوسرے اجزاء کو جو بدن میں موجود تھے جلا دیتا
اور تحلیل ہو کر وہ سب اجزا اپنے اپنے مرکز پر جا پہنچتے۔

ایسے ہی باقی عناصر کو قیاس کرنا چاہیئے کہ وہ بھی بسیط ہو کر مرکب بدن میں پائے جاتے
تو یہی حال ہوتا۔ ہم نے آگ کو اس لئے مثال میں پیش کیا کہ اُس کا فعل ظاہر ہے۔ پس معلوم ہوا
کہ تمام عناصر مرکب ہو کر انسان میں پائے جاتے ہیں۔ اب اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بدن
انسان میں بعض اشیا ایسی ہیں جو حرارت و یبوست میں نار کی قایم مقام ہیں اور بعض برودت
و یبوست میں ارض کے بجائے ہیں۔ بعض حرارت و رطوبت میں ہوا کے قایم مقام ہیں بعض

برودت و رطوبت میں پانی کے جگہ ہیں۔

بدن میں نار کی قایم مقام مرارہ (پتا) ہے جو جگر کے ساتھ لٹکا ہوا ہے کیونکہ وہ حار یابس ہے۔ اور مزاج کی جو خلط ہے یعنی صفرا، اُس کا مقر و مقام یہی ہے۔ اور حرارت و یبوست کا اثر تمام بدن کو اس سے ہی پہنچتا ہے۔ ارض کے قایم مقام طحال ہے کہ اُس کا مزاج بارد یابس ہے اور وہ بھی اس مزاج کے خلط یعنی سوداکا مستقر ہے اور سارے بدن کو اُسی سے اس خلط کا حصہ حسب ضرورت تقسیم ہوتا ہے۔

ہوا کی جگہ خون ہے جو رگوں میں جاری رہتا ہے کیونکہ اُس کا مزاج حار رطب ہے جو ہوا کا مزاج ہے پانی کے بجائے بلغم ہے جس کا مزاج بارد رطب ہے۔ لیکن بلغم کی کوئی جگہ مقرر نہیں جیسے دیگر اخلاط کے لئے مقرر ہے اس لئے کہ بلغم اُس حصہ غذا کو کہتے ہیں جو پکتے وقت کچا رہ جائے تو اُس میں بخلاف دیگر اخلاط کے دوبارہ طبخ کی صلاحیت رہتی ہے۔ پس جس وقت وہ منہضم ہوجاتا ہے تو غذا کامل بن جاتا ہے اور فضلہ باقی نہیں رہتا۔ لہذا اُس کے قیام مستقل کے لئے مثل دیگر اخلاط کے کوئی ظرف نہیں بنایا گیا۔

دوسرے اعتبار سے انسان کو عالم کبیر سے یوں تشبیہ دیجا سکتی ہے کہ قلب حرارت و یبوست کا معدن ہے لہذا وہ مثل آگ کے ہے۔ اور خون معدن حرارت و رطوبت ہے اس لئے وہ مثل ہوا کے ہے اور دماغ معدن برودت و رطوبت ہے لہذا اس کا مزاج پانی کا سا ہے اور استخوانہائے بدن معدن برودت و یبوست ہیں اس لئے وہ بمنزلہ زمین کے ہیں۔

اور گویا یہ چاروں اعضا عناصر اربعہ کے اصول ہیں اور عناصر ان کے فروع ہیں۔

ایسے ہی منجملہ اور باتوں کے جو انسان (عالم صغیر) میں عالم کبیر (دنیا) کے مشابہ پائی جاتی ہیں بعض یہ ہیں کہ جو رطوبات آنکھ اور منہ سے نکلتی رہتی ہیں یہ بمنزلہ زمین کے چشموں اور نہروں کے ہیں۔ اور بدن کے بخارات مثل ابر کے ہیں اور پسینہ مثل باراں کے ہے۔ بدن کی بڑی بڑی رگیں مثل اس وادی کے ہیں جس میں پانی بہتا رہتا ہے اور چھوٹی رگیں نہروں اور چھوٹے چشموں کی

قائم مقام ہیں۔ بدن کے بال زمین کے نباتات کے مشابہ ہیں۔ اور جو جاندار بدن کے اوپر پیدا ہو جاتے ہیں جیسے جوں وغیرہ اُن کی مثال خشکی کے جانوروں کی سی ہے اور جو جاندار بدن کے اندر پیدا ہوتے ہیں اُن کی تشبیہ حیوانات بحر سے ہے۔ بدن کا اوپر کا نصف حصّہ جس پر چہرہ وغیرہ اعضا ہیں مثل زمین کے آباد حصّے کے ہے جس میں شہر و قصبات آباد ہیں اور نصف حصّہ زیریں ویرانوں اور جنگلوں کے مشابہ ہے۔ آنکھ اپنے نور اور شعاع کے اعتبار سے ستاروں کی مثل ہے۔ اور طبقات چشم افلاک ہیں جن میں ستارے جڑے ہوئے ہیں۔

جسم کے عوارض کی تشبیہ بالکل عالم کے حوادث کی سی ہے مثلاً دنیا میں ہوائیں چلتی ہیں زلزلے آتے ہیں۔ طوفان برپا ہوتے ہیں ایسے ہی چھینک کا آنا۔ زکام اور بخار ہونا بدن کی بیماریاں ہیں جو اُن حوادث کے مشابہ ہیں۔

نیز جیسا کہ عالم میں مختلف اشیاء کے مختلف حالات ہیں۔ ایسے ہی بدن میں بعض اعضا بالذات و بالطبع حرکت کرتے رہتے ہیں۔ اور کبھی سکون پذیر نہیں ہوتے۔ بعض بذات خود ساکن ہیں۔ بعض بالعرض یا کسی محرک کے حرکت دینے سے حرکت کرتے ہیں۔ جسم انسان کے بعض اعضا کو تعلق و خصوصیت خاصہ دوازدہ بروج و سبعہ سیارہ سے ہے۔ اور اُن اعضا کی طبیعت بروج و سیارات کے موافق بنائی گئی ہے۔ اس مسئلہ کی تشریح علم نجوم میں پورے طور پر کی گئی ہے یہاں اُس کے بیان سے اندیشۂ طوالت ہے اب اس امر اہم کے متعلق ہم کو بیان کرنا ہے کہ عالم کبیر مستدیر (گول) پیدا کیا گیا ہے۔ اور یہی شکل مدور تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے۔ لہٰذا عالم صغیر (انسان) کی مشابہت عالم کبیر سے پوری نہیں ہوتی تا وقتیکہ یہ عالم صغیر بھی مستدیر نہ ہو۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عالم صغیر بشکل مستدیر پیدا کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ مقصود تمام جسم انسان سے اُس کا عضو اشرف و اعلیٰ یعنی سر ہے۔ اسی میں جملہ حواس رہتے ہیں اور اسی کے ذریعہ سے تمام آثار انسانیت یعنی تمیز و فہم اور ذکر و فکر وغیرہ ظاہر ہوتے ہیں بلکہ نفس کی تمام

قوتوں کا تعلق سر سے ہے۔ اور اسی کو استدارت جو افضل الاشکال ہے عطا فرمائی گئی ہے یہی سر تمام بدن انسان میں مقصود بالذات ہے۔ لیکن اگر اس کو علیحدہ پیدا کیا جاتا اور دیگر اعضائے بدن کے ساتھ متصل نہ ہوتا تو مدت دراز تک باقی نہ رہ سکتا۔ اور اپنی حیات معین تمام نہ کر سکتا اس لئے کہ انسان نقل مکانی اور جد و جہد اور طلب حاجات و دفع اذیات کا محتاج ہے اور یہ سب کام حرکت سے ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ مستدیر شے کی حرکت تدحرج یعنی لڑھکنے سے ہو سکتی ہے لہذا جب انسان اپنی ضرورتوں کے لئے حرکت کرتا اور ہوتا بشکل راس مستدیر تو ہمہ وقت معرض آفات کثیرہ رہتا اور تھوڑے عرصہ میں فنا ہو جاتا۔ اس لئے اس کو دیگر اعضا کے ہمراہ پیدا کیا گیا۔ باوجود اس مصلحت کے سر کو ایک ایسی حرارت کی ضرورت تھی جو اس کے مزاج کے اعتدال خاص کی حفاظت کرتی رہے اور نہایت درجہ لطیف ہو۔ اس حرارت کے لئے یہ بھی ضرور تھا کہ سر کے وسط میں اس کا مقام ہوتا کہ مثل مرکز کے کرہ کے اطراف میں بالمساوات اس کا اثر پھیلتا رہے اور سارے جسم کرہ کی حفاظت کرتی رہے۔ مگر جوہر دماغ بارد رطب ہے پس اگر اس حرارت کا مقام وسط دماغ قرار دیا جاتا تو دماغ کی برودت و رطوبت اس کو فوراً بجھا دیتی اور انسان فنا ہو جاتا۔ دوسرے وہ حرارت رطوبت دماغ سے ملتی تو بخارات کثیرہ پیدا کرتی اور وہ بخار چونکہ ہوا کا راستہ نہ پاتے اس لئے پھر حرارت ہی کی طرف متوجہ ہوتے اور اس کو فنا کر دیتے۔

مصالح مذکورہ اور دیگر فوائد کے باعث جن کی تفصیل طویل ہے ضروری ہوا کہ یہ حرارت دماغ سے بعید رہے لہذا اس کا مقام قلب تجویز ہوا۔ لیکن چونکہ قلب دماغ سے بعید ہے اس لئے ضروری تھا کہ مقام حرارت اور جوہر دماغ کے درمیان راستے بنائے جائیں جن سے حرارت دماغ تک پہنچ سکے۔ اس غرض سے وہ شریانات (قلب کی رگیں) پیدا کی گئیں جو قلب و دماغ کے درمیان ہیں اور جن سے روح دماغ کو پہنچتی ہے اور چونکہ مخزن قلب سے منزل دماغ تک راستہ دور ہے اس لئے ضرورت تھی کہ حرارت زیادہ پیدا ہو تاکہ راستہ طے کرنے میں اس کی قوت

وکفایت پہنچ سکے اور اُس کی حفاظت مزاج کر سکے اسی واسطے قلب میں زیادہ حرارت پیدا کی گئی
اب چونکہ قلب میں بہت زیادہ اور تیز حرارت ہی اس لئے اُس سے بخارات دخانی نکلتے
رہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان بخارات کے نکال لئے اور باہر کی ہوا جو مزاج کے موافق ہو کھینچنے
کے لئے پھونکنے کی ضرورت تھی جو ہمیشہ اپنا کام جاری رکھے اور بخارات موجودہ کو گھٹ کر
زیادہ حرارت نہ پیدا کرنے دے۔ اس فائدہ کے لئے اُس قادر حکیم نے ریہ (پھیپھڑا) پیدا کیا
جس کا یہ کام ہے کہ اندر کی گرم ہوا اور بخارات باہر کو دفع کرتا رہتا ہے اور باہر سے جو ہوا
جذب کرتا ہی اُس کو اپنے مزاج سے چھان کر بحالت اعتدال و موافقت قلب کی طرف بھیجتا
ہے۔ اور باعث بقا و ثبات ہوتا ہی (اسی لطیف مضمون کو حضرت شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ
نے کس بلیغ لطیف پیرایہ میں ادا فرمایا ہے، ہر نفسے کہ فرو میرو و ممد حیات ست و چوں بر
آید مفرح ذات) اب چونکہ دماغ کام کرتا رہتا ہی اس لیے جب حرارت سے اُس کی طاقت کم
اور تحلیل ہو جاوے تو ضرورت تھی کہ اُس کو کوئی غذا دی جائے جو تحلیل شدہ اجزا کا بدل
ہو سکے اس مقصود کے لئے بدن انسان میں تمام آلات غذا معدہ و جگر وغیرہ بنائے گئے۔
نیز کہ ہاتھ اور پیر بھی اسی ضرورت سے بنائے گئے کہ انسان کو طلب خواہشات اور دفع
مضرات و مکروہات کے واسطے ان اعضا و آلات کی ضرورت ہی۔

علاوہ ان مصلحتوں کے جو ہم نے بیان کیں اور سیکڑوں فوائد و مصالح ہیں اور ایسی کتابوں
میں بالتصریح مذکور ہیں جو اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

بہر حال تمام مصالح ظاہری و باطنی و منافع خفی و جلی سے جناب باری عز اسمہ کی قدرت
بالغہ و حکمت کاملہ معلوم ہوتی ہے۔ فتبارک اللہ احسن الخالقین۔

اس بیان سے پورے طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ انسان عالم صغیر ہے۔ اور ساتھ ہی یہ بھی
ظاہر ہو گیا کہ اُس کی قوتیں اسی طرح باہم اتصال رکھتی ہیں جیسے عالم کبیر میں اتصال ہے اور
یہ بھی کہ جیسے عالم کبیر میں ادنیٰ مرتبہ سے اعلیٰ تک ترقی ہوتی ہے ایسے ہی انسان کی قوتیں بھی

ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتی رہتی ہیں۔

انسان کی قوتوں کا بیان کرنا ہمارا مقصود اصلی تھا مگر ان مضامین کے تحریر کئے بغیر ومطالب پیش نہیں کئے جا سکتے تھے اس مجبوری کو یہ باتیں اول بیان کی گئیں۔ فصل آئندہ میں اُن کا بیان آئے گا۔ انشاء اللہ تعالےٰ۔

فصل سوم

اس فصل میں یہ بیان ہے کہ حواس خمسہ ایک قوت مشترک کی طرف ارتقار کرتے ہیں اور بتوفیق ایزدی اس سے اعلیٰ کی طرف بھی ترقی پاتے ہیں۔

سابقاً بیان کیا گیا ہے کہ ایک قوت حس مشترک ہی جو حواس خمسہ کے مدرکات ومعلومات کو جمع کرتی اور ترکیب دیتی ہے۔ اور اگر یہ قوت نہوتی تو جب محسوسات سامنے سے غائب وزائل ہوجاتے تو حواس کے معلومات کا کوئی محافظ ومولف نہوتا۔ اب ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ کا اتصال جسم سے کس طور پر ہوتا ہے کہ جسم ونفس ایک دوسرے کا اثر قبول کرنے کے قابل ہوجائیں۔

چونکہ جسم بمقابلہ نفس کے انتہائی مرتبہ غلظت وتکدر میں ہے اس لئے نفس جب اسفل کی طرف حرکت کرتا اور جسم سے متصل ہونا چاہتا ہی تو اتصال باہمی سے مجبو ہوتا ہے کیونکہ تا وقتیکہ جسم مرکب چند وسائط کے ذریعہ بقدر امکان لطافت نہ حاصل کرے نفس اپنی لطافت ونفاست تامہ کے سبب اُس سے نہیں مل سکتا۔ ایسے ہی نفس اسفل کی جانب حرکت کرتا اور بقدر امکان اپنی قوتوں کو جسم کی طرف متوجہ کرتا ہی تب جسم سے اتصال وتعلق حاصل کر سکتا ہی۔ الحاصل نفس وجسم دونوں ایک دوسرے کی طرف جھکتے ہیں اور نفس اپنی لطافت کو کم کرتا اور جسم اپنی کدورت کو دفع کرتا ہے تب کہیں اتصال باہمی ہوتا ہی اس دقیق مسئلہ کو مثال سے سمجھنا چاہیئے۔ غذا جب پیٹ میں پہنچتی ہے تو اول معدہ اُس کو بذریعہ ہضم کے لطیف بناتا ہی۔ پھر جگر میں بھیجتا ہے۔ اور

زیادہ لطافت پیدا کر کے خون بناتا ہے اور قلب میں بھیجتا ہے۔ قلب اُس رقیق خون کو اپنی حرارت سے اور زیادہ لطیف کر دیتا ہے اور باریک رگوں کے ذریعہ سے جن کا نام شرائین ہے اور جو اندر سے خالی ہوتی ہیں دماغ کی طرف بھیجتا ہے۔ وہ رقیق و لطیف خون اُن رگوں میں اس طرح بہتا اور دوڑتا ہے جیسے نالیوں میں پانی۔ یعنی اُن رگوں میں کچھ جگہ خالی بھی رہتی ہے کہ اگر کبھی خون بھر جاوے تو گھٹ کے نہ رہ جاوے۔

یہ خون مثل قلب کے حار ہوتا ہے۔ اس لئے شریانات دماغ کی اُس فضا میں جو خون کے علاوہ باقی ہے اس خون سے بخارات لطیف پیدا ہوتے اور دماغ کی طرف چڑھتے ہیں۔ وہ بخارات جتنا اوپر کو چڑھتے جاتے ہیں لطیف ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ دماغ میں پہنچکر بال برابر باریک رگوں کے ذریعہ دماغ کے حصوں میں پھیلتے ہیں۔ اور اُن بخارات کی حرارت کی دماغ کی برودت سے مل کر ایک خاص اعتدال حاصل کرتی ہے۔ اور اس معتدل شے کو روح طبعی کہتے ہیں۔

اس روح کی نفاست و لطافت کی مناسبت سے نفس کی قوتوں کا فیضان آلات روح پر ہوتا ہے۔ یعنی جس قدر صاف روح دماغ میں پیدا ہو گی اُسی قدر اُس میں نفس کے آثار (حس و فہم وغیرہ) قبول کرنے کی صلاحیت ہو گی۔

اب دماغ سے اعصاب تمام بدن میں پھیلتے ہیں اور اُن کے ذریعہ سے حس و حرکت ارادی ہوتی ہے۔ یہی حس و حرکت ارادی حیوان کی خصوصیت ہے جو اُس کو نبات سے ممیز کرتی ہے۔

اعصاب دماغ میں سے ایک جوفدار عصب آنکھ میں آتا ہے جسے تل کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس میں یہ روح نہایت صاف و لطیف ہو کر آتی ہے۔ اور اُس کے ذریعہ سے بینائی حاصل ہوتی ہے۔

ایسے ہی ایک عصب کان کی طرف گیا ہے جس سے سماعت کا کام لیا جاتا ہے۔

علیٰ ہذا القیاس باقی حواس۔

جب ہر ایک حاسّہ میں محسوسات کا اثر حاصل ہوتا ہے تو یہ اثر حس مشترک کی طرف جاتا ہے۔ اور وہ تمام حواس کے مدرکات کو ادراک واحساس کرتی ہے حسِ مشترک نفس کی ایک قوت ہی جو جسم کے اس لطیف جو ہر یعنی روح کے انتہائے مرتبہ میں ہی اور یہ تمام آثار قبول کرتی ہے۔

اور جیسے ہر ایک حاسہ اپنے نوع خاص کے محسوسات کا ادراک کرتا اور اُن کا اثر قبول کر کے اُس نوع کے اشخاص میں تمیز کرتا ہی۔ ایسے ہی حس جامع و مشترک تنہا تمام حواس کے جملہ آثار قبول کرتی اور اُن میں امتیاز کرتی ہے۔ لیکن ان دونوں کے طریقۂ ادراک میں فرق ہی کہ حواس خمسہ جزئیات محسوسہ کے آثار وصور آہستہ آہستہ یکے بعد دیگرے قبول کرتے ہیں۔ لیکن حس مشترک حواس کے تمام صور کو دفعۃً واحدۃً قبول وادراک کرتی ہے اور اُن صورتوں سے متاثر بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ حس مشترک خود صورت ہے۔ اور صورت دوسری صورت کو علیٰ طریق التاثر قبول نہیں کرسکتی۔ بلکہ کسی اور طریقہ سے جو اس طریقہ تاثر سے اعلیٰ واشرف ہی۔ اور اسی طرح تمام محسوسات کو بلا لحاظ وقت اور تجزیہ وانقسام کے ادراک کرتی ہے۔

اور جیسا کہ کسی جسم پر چند تصویریں ایک جگہ کھینچی جائیں تو ایک دوسرے کے اوپر چڑھ جاتی اور مختلط و متزاحم ہو جاتی ہیں اس طرح حس مشترک میں اختلاط صور کثیرہ نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک صورت علیحدہ علیحدہ اُس کے نزدیک متمیز و ممتاز رہتی ہیں۔

اس قوت سے مافوق ایک قوت اور ہی جس کا نام قوت متخیلہ ہے اُس کی جگہ مقدم حصّہ دماغ ہے۔ لیکن بعض لوگ حس مشترک اور متخیلہ کو ایک قوت سمجھتے ہیں۔

اس کے بعد قوت حافظہ ہی جو مثل خزانہ کے ہی کہ تمام صور محسوسات اُس میں محفوظ رہتے ہیں۔ اور باوجودیکہ ادراک کئے ہوئے عرصۂ دراز گزر جاتا ہی لیکن جب ضرورت پڑتی ہے

قوتِ حافظہ اپنے خزانہ سے صورت مدرکہ کو نکال کر سامنے لاکر پیش کر دیتا ہے۔ اس کے رہنے کی جگہ دماغ کا آخری حصّہ ہے۔ ان سب سے اعلیٰ و افضل نفس کی ایک اور قوت ہے جس کا نام فکر ہے یہی قوت ہے جس کے ذریعہ سے عقل مجرد کی جانب حرکت کی جاتی ہے یہ قوت فکریہ انسان کے ساتھ مختص ہے اور دیگر حیوانات میں سے کسی میں نہیں پائی جاتی اس قوت کا ظہور دماغ کے بطن اوسط میں ہوتا ہے۔

قوت متخیلہ و حافظہ حیوانات میں بھی پائی جاتی ہیں۔ اور وہ حصص جن میں ان قوتوں کی جگہ ہے اُن کے دماغ میں ہوتے ہیں۔ لیکن بطن اوسط اُن کے دماغ میں نہیں ہوتا۔ اس لئے حیوانات رویت و فکر سے محروم ہیں۔ اس قوت کا نام انسانیت ہے۔ یہ قوت جس قدر زیادہ اور صحیح و سلیم ہوتی ہے اُسی قدر انسان بہائم سے متمیز ہوتا ہے۔ اور جس انسان میں یہ قوت زیادہ حرکت کرتی ہے اور عقل کا فیض و اثر قبول کرتی ہے اُسی قدر اُس میں انسانیت کی مقدار زیادہ ہوتی ہے پس جو انسان اپنے مدرکات حواس میں اس قوت سے برابر کام لیتا رہتا ہے اور ہمیشہ ہر محسوس و مدرک کے اسباب و مبادی اولین پر غور کرتا رہتا ہے اور عقل کی جانب تجسّس اسباب میں حرکت کرتا رہتا ہے۔ تو عقل اُس کو حقائق مدرکات عطا فرماتی ہے اور انسان میں صورت انسانیت کمال پزیر ہوتی ہے۔ اور اُس کا نفس اشیاء کی حقیقت کو تصوّر کرنے لگتا ہے۔ اور چونکہ یہ حقایق ابدی الوجود ہیں کون و فساد اور مدت و زمان کا فانی ہاتھ اُن تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ وہ بسیط ہیں لہٰذا اصحاب فکر و رویت انسان اُنھیں حقیقتوں کے ادراک و تفتیش میں مصروف ہو جاتا ہے۔ اور اُس کے تمام مساعی و مقاصد کا مرکز حقایق اشیاء ہی ہو جاتے ہیں۔ نیز چونکہ یہ اشیاء زمانہ سے تعلق نہیں رکھتیں اس لئے ان میں ماضی و مستقبل بھی نہیں ہوتا۔ بلکہ ہر حقیقت کی کیفیت و وجود ہر زمانہ میں یکساں ہے اس مرتبۂ شریف میں بھی انسان ترقی کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ ایسے درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اگر وہاں سے تجاوز کرے تو حد انسانیت سے ترقی کرکے فرشتہ کا رتبہ حاصل کرلے جو انسانیت سے زیادہ

مجرد و منور ہی۔ اس موقع پر مناسب ہی کہ اس مرتبہ کی تفصیل بیان کی جاوے جیسا کہ دیگر مراتب کو بیان کیا گیا۔ اور یہیں وحی کی کیفیت اور اُس کا انسان سے تعلق بیان کرنا مناسب ہی۔

فصل چہارم

کیفیت وحی کے بیان میں

جس شخص نے گزشتہ فصول کے بیانات کو غور سے پڑھا اور سمجھا ہوگا اُس نے معلوم کر لیا ہوگا کہ جو مرتبہ و مقام ہم نے سب سے آخر میں بیان کیا ہے وہ انتہائے شرف انسان و غایتِ کمال بنی آدم ہے۔

انسان جب اس مرتبہ پر پہنچتا ہے تو اُس کے اوپر دو حالتوں میں سے کوئی ایک طاری ہوتی ہی۔ یا[1] تو وہ اس مرتبہ میں ہمیشہ ترقی طبعی کرتا رہتا ہے یعنی مدت العمر احوال موجودات میں غور و خوض رکھتا ہے تاکہ اُن کی حقیقتوں پر بقدرِ طاقتِ بشری مطلع ہو۔ اور اُس دوام فکر سے اُس کی نظر و فکر اس قدر قوی اور تیز ہو جاتی ہے کہ امور الٰہیہ و اسرار روحانیہ اُس کے نفس پر مثل بدیہیات کے ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ اور یہ ظہور اُس بلند نظر و عالی فکر کے لئے ایسا ایسا ہوتا ہے کہ اُس میں قیاس بُرہانی کی احتیاج نہیں ہوتی۔ اس واسطے کہ بُرہان میں تدریجی ترقی اسفل سے اعلیٰ کی طرف کرنی پڑتی ہے۔ اور یہاں اُس کی عقل منور میں ایسی نورانیت و صفا آجاتی ہے کہ سب کچھ ظاہر ہونے لگتا ہی۔

اور یا[2] یہ حالت پیدا ہو جاتی ہے کہ امور الٰہیہ بغیر اس کے کہ اُن کی طرف ارتقا کیا جاوے حاصل ہونے لگتے ہیں اس طرح پر کہ خود وہ امور مجردہ بوجہ اتصال باہمی اُس عالی منزلت روشن ضمیر کی جانب انحطاط و نزول کرتے ہیں۔

حالت ثانیہ کو تفصیل سے یوں سمجھنا چاہیئے کہ انسان کی ترقی اسی طور پر ہوا کرتی ہے کہ قوت حس سے قوت تخیل کی طرف بڑھتا ہی۔ اور قوت تخیل سے قوت فکر کی طرف ترقی کرتا

ہی۔ اور قوت فکر سے قوت عقل کی طرف توجہ کرتا ہے۔ تب اُن حقائق امور کا ادراک کرتا
ہے جو عقل میں ہوتے ہیں۔ یہ تدریج و ترقی اس لئے ہوتی ہے کہ تمام قوی باتصال روحانی
متصل ہیں جیسا کہ ہم گزشتہ فصول میں بالتفصل بیان کرچکے ہیں۔ لیکن یہ صورت ترقی و تصاعد
بعض مزاجوں میں منعکس ہو جاتی ہے۔ یعنی چونکہ قوی بوجہ اتصال نہایت قوی الثاثر و
قوی التاثیر ہوتی ہیں اس لئے بعض انسان کی قوتوں کا فیضان علی السبیل الانحطاط ہونے
لگتا ہے۔ پس اس حالت میں عقل قوتِ فکریہ میں اثر کرتی ہے اور قوتِ فکریہ قوت متخیلہ
میں اور قوت متخیلہ حس میں۔ اس وقت انسان امور معقولہ کے حقایق اور اسباب و مبادی
کو اس طرح دیکھنے لگتا ہی کہ گویا اس دنیا میں خارج عن الذہن معائنہ فرمارہا ہے۔ اور گویا اپنی
آنکھوں سے دیکھتا اور کانوں سے سُنتا ہے۔ جیسے سونے والا سوتے میں امثلہ محسوسات
قوت متخیلہ میں دیکھتا ہے اور یہ سمجھتا ہی کہ خارج میں دیکھ رہا ہوں۔ اسی طرح یہ اعلیٰ مرتبت
انسان معقولات کو ملاحظہ فرماتا ہی۔ اور اکثر اُس کے مدرکات صحیح ہوتے ہیں جن میں سے
بعض میں آیندہ کے لئے کوئی خوش خبری ہوتی ہے اور بعض میں خوف و خطر۔ اور کبھی امور
معقولہ کو بعینہا ملاحظہ کرتا ہے کہ اُس میں تاویل کی احتیاج نہیں ہوتی اور کبھی بطور رمز ادراک
فرماتا ہی کہ تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔

اس افتراق احوال کے (کہ کبھی ایسا ہوتا ہے اور کبھی ویسا) اسباب مختلف ہیں جن کے
بیان کی ہماری اس کتاب میں گنجایش نہیں۔

اس قوی الادراک و بیدار دل انسان پر جب قوتِ عقل غالب ہو جاتی ہی تو محسوسات
گویا کہ اُس سے غائب و علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ اور وہ قوت متخیلہ میں ایسا مشاہدہ کرتا ہے کہ
گویا محسوسات کی طرف انحدار و انحطاط فرمارہا ہے۔ ایسی حالت میں صاحبِ وحی جو کچھ
دیکھتے اور سنتے ہیں اُس میں اُن کو مطلق شک و شبہ نہیں ہوتا۔ اور وہ مدرکات نہایت صحیح اور
قابلِ وثوق ہوتے ہیں۔ اور چونکہ ایسے امور معقولہ کا جو عکس محسوسات ہوں ماضی و مستقبل و حد

ہوتا ہے لہذا وہ ایک ہی وقت میں ساتھ ساتھ حاضر وظاہر ہوتے ہیں یعنی جیسے وہ امور ماضی کا مشاہدہ کرتے ہیں ایسے ہی مستقبل کا۔ اور جب اہلِ دنیا کو ماضی و مستقبل کی خبر دیتے ہیں تو صحیح ثابت ہوتی ہے۔

اور جب وہ حضرات علمائے حقایق شناس سے اپنے مدرکات کا مقابلہ فرماتے ہیں تو دونوں کے انکشافات موافق ہوتے ہیں اس لئے کہ مبادی واسباب واحد ہیں تو نتائج بھی واحد ہوتے ضرور ہیں۔ یعنی اگرچہ طریقۂ انکشاف وادراک میں فرق ہے لیکن اسباب وعلل ادراک ایک ہیں پھر نتائج وعواقب کیوں واحد نہ ہوں۔ پس جب وہ اپنے حقایق مدرکہ ومسائل ملہمہ کا بیان اُن حکما وفلاسفہ سے کرتے ہیں جنھوں نے وہ حقایق اپنی تدریجی ترقیات وقوت ادراک سے حاصل کئے ہیں تو دونوں کی راہیں متفق ہو جاتی ہیں اور دونوں (نبی وفیلسوف) ایک دوسرے کی تصدیق فرماتے ہیں۔ بلکہ تمام مخلوق سے پہلے فلسفی وحکیم ہی انبیاء کی تصدیق کرتے ہیں کیونکہ دونوں اُن حقایق امور کے ادراک و صداقت میں متفق ہوتے ہیں۔ اس واسطے کہ ان دونوں میں فرق تو صرف یہی ہے کہ فیلسوف نے اسفل سے اعلیٰ کی جانب ترقی کر کے مشاہدہ کیا ہے۔ اور نبی وپیغمبر نے اعلیٰ سے اسفل کی طرف انحطاط فرما کر ملاحظہ حقایق فرمایا ہے۔ جیسا کہ سطح اعلیٰ سے سطح اسفل تک مسافت ایک ہوتی ہے لیکن بہ نسبت اُس شخص کے جو نیچے ہے اُس مسافت کو صعود کہتے ہیں اور بہ نسبت اُس شخص کے جو اوپر ہے ہبوط کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی ان حقایق ومشاہدات کا حال ہے کہ فلاسفۂ عظام ترقی فرماتے ہیں۔ اور انبیاء علیہم السلام انحطاط فرما کر ادراک کرتے ہیں مگر حقایق واحد ہوتے ہیں۔

البتہ اس قدر فرق ہوتا ہے کہ بوجہ ادراک قوت متخیلہ وہ حقیقتیں اور ماہیتیں جسمانی وہیولانی رنگت میں رنگی جاتی ہیں اس لئے کہ جس طرح عقل کی طرف امور ہیولانیہ صعود کرتے ہیں تو اپنی اصلی صورتوں کو چھوڑ دیتے ہیں۔ ایسے ہی امورِ عقلیہ قوتِ متخیلہ کی طرف ہبوط

کرتے ہیں تو صور ہیولانیہ جو اُن کے مناسب حال ہوں اختیار کر لیتے ہیں۔

پس جب نبی برحق ان امور عقلیہ کا ملاحظہ و مشاہدہ فرماتے ہیں تو اُن کا نفس مطہر اُن کا اعتراف کرتا اور اُن کی صحت کو بلا ریب یقین فرماتا ہے اس لئے کہ یہی وہ حقیقتیں ہیں جن کو انسان تدریجی حرکت اور فکر و رویت کے ساتھ ادراک کرتا تو اُن کی صحت پر مطلق شبہ نہ کرتا ایسے ہی فکر و رویت نے انحطاط کر کے ان کو مشاہدہ کیا ہے تو بھی جائے شک و شبہ نہیں ہے۔

یہ بہت مرتبہ وسیع ہے اور حضرات انبیاء علیہم السلام کے مدارج و منازل اس میں مختلف ہوتے ہیں۔

بعض مرتبہ اُن حضرات کو امور و حقایق موجودہ بالکل ظاہر طور پر معلوم ہوتے ہیں جس میں کوئی خفا نہیں ہوتا۔ اور بعض دفعہ اُن میں کچھ خفا و غموض رہتا ہے جیسے کوئی پردہ و حجاب درمیان میں حائل ہو۔

اور ایسے ہی امور مستقبلہ کے ادراک میں اختلاف ہوتا ہے کہ کبھی وہ واقعات مثلاً جنگ اور فتنے وغیرہ جو صدیوں کے بعد واقع ہوں گے اُن پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اور کبھی ایسے حالات مشاہدہ فرماتے ہیں جو ہزاروں برس بعد پیش آنے والے ہیں۔

حضرات انبیاء علیہم السلام کو مخلوق کے سنانے اور سمجھانے کے لئے ایسا طرز بیان اختیار کرنا پڑتا ہے جو قریب الفہم ہو۔ اور تمام طبقات انسان اُس سے بالاشتراک منتفع ہو سکیں اس لئے وہ ایسے رمز اور ضرب الامثال استعمال کرتے ہیں جو عام فہم ہونے کے باوجود خواص کو بھی تسکین بخش ہوں۔ اُس کے کلام سے ہر شخص بقدر اپنی فہم و طاقت کے بہرہ اندوز ہوتا ہے اور نصیحت و حکمت حاصل کرتا ہے اور جب وہ حضرات دیکھتے ہیں کہ کسی پیر اور معتقد کی فہم و فکر زیادہ ہے تو اُس کو غذا اُس کی وسعت ادراک کے زیادہ تلقین فرماتے ہیں۔ چنانچہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ حضرت رسالت مآب صلعم نے امیر المومنین علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو جس قدر تلقین فرمایا اُس قدر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ

عنہ کو نہیں بتایا۔ ایسے ہی ارباب عقل وفہم عربوں کو جو کچھ تعلیم فرماتے وہ بدوی و وحشی عربوں کو نہیں بتاتے تھے۔ اس لئے کہ علم نفس کے لئے ایسا ہی ہے جیسے بدن کے واسطے غذا اور غذا کا کمال یہ ہے کہ بدن کو قایم رکھے۔ اُس کی صورت کو کامل بنائے۔ اور قوت میں ازدیاد کرے۔ اگر بدن ضعیف کو زیادہ اور قوی غذا دے دی جاوے تو اُس سے ہضم نہ ہو سکے گی اور وبال جان ہو جائے گی۔ اور اُلٹا بیمار ہو جائے گا۔ ایسا ہی علم کا حال ہے کہ اگر نفس پر اُس کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈال دیا جائے گا تو بجائے فائدہ کے اُس کو نقصان ہوگا۔

تلقین علم میں وہ صورت اختیار کرنی مناسب ہے جو طفل صغیر السّن کے واسطے غذا میں کی جاتی ہے کہ اوّل دودھ پلایا جاتا ہے۔ اور پھر آہستہ آہستہ نرم و لطیف غذائیں دیکر ایک مدّت دراز میں اُس کو اس قابل کرتے ہیں کہ وہ ثقیل غذائیں مثل گوشت وغلہ وغیرہ کی کھاسکے اور اگر ایک دم اُس کو ثقیل غذائیں دی جائیں تو بچّہ بیمار پڑجائے اور بعض صورتوں میں ہلاک ہو جائے۔ ہمارا خیال ہے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا وہ اس دقیق مضمون کو سمجھانے کے لئے کافی ہوگا۔

فصل پنجم

اس بیان میں کہ عقل ایک بادشاہ ہے جو تمام مخلوقات کا بالطبع حاکم ومطاع ہے

جناب باری عزوجل نے جو رتبہ عقل کو عطا فرمایا ہے وہ تمام مراتب سے اعلیٰ وافضل ہے اس لئے کہ تمام مبدعات ومخلوقات عقل سے کمتر اور اُس کے محتاج ہیں۔ اور عقل سب کو اپنے فضائل و کمالات سے مستفیض کرتی اور امداد پہنچاتی ہے۔

اگرچہ بعض ممکنات عقل سے بعید ہونے اور کدورات جسمانی میں آلودہ ہونے کی وجہ سے اُس کی اطاعت سے پہلو تہی کرتے ہیں۔ لیکن جس وقت عقل کے منور چہرہ کی ذرا بھی زیارت

کر لیتے ہیں تو فوراً اُس کے آگے سر تسلیم وانقیاد خم کر دیتے ہیں۔ پس عقل کی مثال ایک بادشاہ کی سی ہے جو اپنے بعض خدام وعبید سے علیحدہ اور پردہ میں رہتا ہے۔ مگر اُن کو دیکھا رہتا ہے اور وہ نہیں دیکھ سکتے۔ پس اُس کی مخالفت وعدم اطاعت اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ سامنے نہیں ہے اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہم کو نہیں دیکھتا اور جب وہ پردہ اُٹھا دیتا ہے اور ملازمان کو معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کو دیکھ رہا ہے تو دیکھتے ہی فوراً سر بسجدہ ہو جاتے اور مخالفت سے باز آجاتے ہیں۔ بہایم کا خاصہ ہے کہ انسان سے بالطبع خوف کرتے اور اُس کی خدمت کرتے ہیں۔ باوجودیکہ بعض بعض جانور اس قدر قوی ہوتے ہیں کہ کئی آدمیوں کے قابو میں بھی نہ آویں۔ اگر کئی آدمیوں کو پکڑ لیں تو سب مل کے بھی نہ چھوڑا سکیں۔ اور تمام اعضا اُن بہایم کے قوت اور جسامت میں انسان سے بڑے ہوتے ہیں لیکن ایک آدمی بہت سے قوی ہیکل حیوانوں پر حکومت کرتا اور اُن سے خدمت لیتا ہے یہ ساری فضیلت عقل کے سبب ہے۔ یہی حال انسان کا ہے کہ عوام جب کسی شخص میں حصہ عقل زیادہ پاتے ہیں تو اُس کی اطاعت کرتے اور اُس سے ڈرتے ہیں۔ جیسے دیہات کے مقدم اور پنچ۔

اور یہ عقلا، یعنی مقدم وغیرہ اُس شخص کی اطاعت وہیبت مانتے ہیں جو اُن سے عقل میں زیادہ ہو جیسے حاکم ومجسٹریٹ ضلع وعلیٰ ہذا القیاس جج اور گورنر اور ویسرائے وغیرہ سبب یہ ہے کہ عقل بالطبع مخدوم مطاع ہے جہاں پائی جائے گی دوسروں کو مطیع بنائے گی۔ حیوانات سے زیادہ عامۂ ناس میں پائی جاتی ہے وہ مطاع حیوانات ہوتے ہیں۔ اُن سے زیادہ مقدم وغیرہ میں پائی جاتی ہے لہذا عامہ اُن کی اطاعت کرتے ہیں۔ اسی طرح ترقی کرتے جاہیئے۔ اور جس میں سب سے زیادہ عقل ہو اُس کو تمام عالم کا مطاع ومخدوم پایئے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی شخص میں جس قدر فی الواقع عقل ہے اُس سے زیادہ سمجھی

جاتی ہے اور اُس بنا پر اس کی اطاعت کی جاتی ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض تسلط دوست و حکومت پسند اصحاب جو اپنی شرارت اور چالاکی سے سردار بننا چاہتے ہیں۔ تیزی عقل و چالاکی کے ثبوت دیتے ہیں اور لوگوں کو ظاہرداری و تصنع سے تابع کر لیتے ہیں۔ اور بسا اوقات اپنے مقصد میں کامیاب ہوتے ہیں۔

اس تمام بیان سے ناظرین کو واضح ہو گیا ہو گا کہ عقل کا مرتبہ کس قدر اشرف و افضل ہے اور وہ بالطبع مخدوم و مطاع ہے۔ تمام ممکنات اُس سے کمتر اور اُس کے خادم و اطاعت گزار ہیں۔ اور اُسی سے امداد و اعانت حاصل کرتے ہیں۔ اس لئے کہ عقل کا شرف و افاضہ ذاتی ہے اُس میں تصنع کو دخل نہیں۔

بعض ایسی صورتیں بھی ہیں کہ تصنع یا بخت و اتفاق سے بعض اصحاب مخدومیت و حکومت حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن اُن کے بیان کا یہاں موقع نہیں مناسب ہو گا تو آیندہ تفصیل کی جائے گی۔

اس مضمون کو ہم نے علیحدہ باب میں اس لئے بیان کیا کہ معلوم ہو جاوے کہ جو لوگ انبیاؑ علیہم السلام کے زمانہ میں ہوتے ہیں وہ ایسے آثار اُن کی عقل مقدس کے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں جو ہم لوگ خبر و سماع کے ذریعہ سے نہیں معلوم کر سکتے۔ اسی وجہ سے وہ لوگ بالطبع اُن کی اطاعت کرتے ہیں۔ اور اپنی جان و مال کو اُن پر فدا کرتے ہیں۔ بلکہ حضرات انبیاء مرسلین کے لئے اپنے اعزہ و اقارب اور اہل و عیال تک سے دشمنی کرنے لگتے ہیں۔ اور اُن کے حکم کے موافق اپنی خواہشات و لذات سے ہاتھ اُٹھاتے ہیں۔ اور با ایں ہمہ جس قدر اُن سے خوف کرتے ہیں کسی شاہ ضحاک صفت و نادر سطوت صاحب فوج و لشکر منصور و مظفر سے بھی نہیں ڈرتے۔ باوجودیکہ بادشاہ اپنے بہادروں کو عزت و دولت دیتا ہے اور اُن کی جائز و ناجائز خواہشیں برلاتا ہے۔ بخلاف پیغمبروں کے کہ وہ لوگوں کو شہوات و لذات و ناجائز سے روکتے اور منع کرتے ہیں۔

اس خوف و اطاعت کا سبب اصلی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا کہ انسان و حیوان سب اُسی کی اطاعت کرتے ہیں جس کو عقل میں زائد پاتے ہیں اور اُس کے آثار عقل مشاہدہ کرتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بعض لوگ انبیاء علیہم السّلام کے زمانہ میں بھی اُن کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور بجائے اطاعت و انقیاد اُن سے دشمنی کرتے ہیں۔ اور اُن کو بزرگ سمجھنے کے بدلے اپنے تئیں معظم و محترم قرار دیتے ہیں۔ یہ شبہ تنگی نظر و عدم غوض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لئے کہ تمام اشیاء کے خواص طبعی میں یہ امر عارض ہوا کرتا ہے کہ کوئی شخص کسی وجہ خاص یا غرض خاص کی وجہ سے اُن کے مجرائے طبعی سے عدول خلاف کرتا ہے۔ ایسے ہی مخالفین و کفار بھی بہ تکلف تصدیق و اطاعت سے عدول کرتے ہیں۔ اور اکثر وجہ مخالفت نہایت قوی ہوتی ہے مثلاً حسد کے سبب احکام نہیں مانتے۔ یا اپنی سرداری کے زوال کا خوف کرتے ہیں یا خواہشوں اور لذتوں سے محروم ہونے کا اندیشہ اُن کو لاحق ہوتا ہے۔ یا آبا و اجداد کے مراسم قدیمہ کی محبت مانع اطاعت ہوتی ہے وغیرہ۔

لیکن ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ عقل کا خاصہ طبعی بیان کیا کہ جہاں ہوگی مطاع رہیگی اور جس میں زیادہ ہوگی زیادہ لوگ اُس کے مطیع ہوں گے اور امر طبعی کا یہی قاعدہ ہے کہ انسان کو اُن کے اوپر عمل پیرا ہونے میں کوئی دقت و تکلف پیش نہیں آتا۔ ورنہ عوارض تو ہر امر طبعی کے ساتھ لگے ہوئے ہیں۔ مثلاً بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان کی طبیعت کا مقتضا کوئی امر خاص تھا لیکن کسی سبب سے وہ اپنے مطبوع کو چھوڑ کر اُس کی ضد اختیار کرتا ہے اور اپنے نفس اور کانشنس کے خلاف کام کرتا ہے۔ مثلاً بزدل ہوتا ہے۔ لیکن شجاعت کا اظہار کرتا ہے بخیل ہوتا ہے مگر بہ تکلف سخاوت کرتا ہے۔ ظالم طبع ہوتا ہے لیکن کسی مجبوری و مصلحت سے انصاف کرتا ہے۔ ایسی مثالیں کثیر ہیں۔ اور یہ انسان کے لئے ایک عجیب آفت ہے۔ ایسے شخص کو متعجب کہا جاتا ہے۔

فصل ششم

اس بیان میں کہ رویائے صادقہ جزو نبوت کا ہے

نفس کی حقیقت اور اُس کی حرکت ذاتیہ کا حال ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس کے ساتھ نبوت کا بیان اور سبب خواب بیان کر دینے سے یہ مسئلہ بخوبی ذہن نشین ہو جائے گا۔

نوم کی حقیقت یہ ہی کہ نفس آلات حواس سے کام لیتے لیتے جب تھک جاتا ہے تو آرام کرنے کے لئے اُن سے علیحدہ ہو جاتا ہی اور آلات کو بیکار چھوڑ دیتا ہے۔ اُس وقت جو حالت طاری ہوتی ہے اُس کو خواب کہتے ہیں۔

یہ آرام اس لئے ضروری ہی کہ حواس آلات جسمانیہ ہیں اور جیسے تمام اجسام محنت سے تھک جاتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی تکان عارض ہوتا ہے۔ اُس وقت اُن کو ضرورت ہوتی ہے کہ آرام کریں۔ اور آرام کے وقت طبیعت اُس کمی کو پورا کرے جو کام کرنے میں پیدا ہوگئی ہی۔ مثال اُس کی یہ ہے کہ آنکھ دیکھنے کا کام کرتی ہے اس طور پر کہ بطون دماغ کی شریانات میں جو روح صافی ہے وہ اُس عصبۂ مجوفہ میں آتی ہے جو آنکھوں کے تلوں تک پہنچا ہے اور وہ روح اس درجہ لطیف ہی کہ آنکھ کے طبقات میں گذرتے گذرتے تحلیل ہو جاتی ہے اور آنکھ کے تل سے ایک شعاع بن کر نکلتی ہے جو خارجی روشنی سے (جو ضوء شمس وغیرہ سے ہوا میں پیدا ہو جاتی ہے) استکمال نور کرتی ہے۔ اور وہ شعاع اُن اشیا کی ضوء سے جو باطن چشم کے جرم ثقیل (رطوبت جلیدیہ) میں حاصل ہوئی ہے متکیف ہوتی ہے اور اسی تکیف وکیفیت کو رویت ونظر کہتے ہیں۔

پس جب اس طریقہ سے انسان اشیا کو دیکھتا ہے اور روح مہذب وصافی بالکل تحلیل ہو جاتی ہے تو روح مکدر وغیر مصفّیٰ اُس کی جگہ آتی ہے۔ ایسی حالت میں انسان آنکھوں میں ایک تکلیف اور درد محسوس کرتا ہے۔ اور اُس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دھندلا دیکھ رہا ہوں

یا آنکھ میں ریت سا آگیا ہو۔ آنکھ کی تشبیہ حوض کی سی ہے کہ جس میں صاف پانی بھرا ہوا ہو اگر اُس میں کوئی سوراخ ہو تو اُس میں سے اوّل صاف پانی نکلے گا اور بعد کو مکدر اور گدلا۔ پس اگر اُس کا منفذ بند کر دیا جاوے اور پانی پھر بھر دیا جائے تو حوض حالت اصلی پر رہے گا۔ ورنہ اُس کا سارا پانی ختم ہو جائے گا۔ ایسے ہی آنکھ میں سے روح صافی ختم ہو جائے تو ضروری ہو کہ اُس کا منفذ یعنی آنکھ کا تل بند کر دیا جائے اور آنکھ کے پپوٹے بھی بند ہو جائیں تاکہ روح صافی جو وسیلہ بصارت ہو پھر جمع ہو جائے۔ اور یہ حالت آنکھوں کے لئے ہمیشہ جاری رہنا چاہیئے تاکہ افعال چشم اپنے مجرائے طبعی پر چلتے رہیں اور اسی آرام و سکون کا نام خواب ہو جو حسب بیان بالا آنکھ اور تمام حواس کے لئے واجب و لازم ہے۔

پس ایسی حالت میں کہ حواس معطل ہوتے ہیں نفس کو حرکت کا موقع نہیں ملتا۔ لیکن نفس کا بیکار رہنا ممکن نہیں۔ لہذا جب جزئیات خارجیہ اپنے ادراک کے لئے نہیں پاتا تو اُن جزئیات کی طرف متوجہ ہوتا ہے جن کو بذریعہ حواس کے پہلے ادراک کیا تھا اور قوت حافظہ کے خزانہ میں محفوظ تھیں۔ اور اُن میں تصرف کرنے لگتا ہے بدیں طور کہ بعض جزئیات کو بعض سے ترکیب دیتا ہو اور اُس ترکیب و تصرف سے جو ادراک حاصل ہوتا ہے وہ کبھی عجیب و نادر ہوتا ہے گویا غیب کی باتیں دیکھ رہا ہے۔ مثلاً انسان کو اُڑتا ہوا دیکھتا ہے اور ایک اونٹ کسی پرندہ پر سوار ہے یا ایک گائے ہے جس کا جسم اسفل انسان کا ہے۔ اور اسی قسم کے ترکیبات باطلہ دیکھتا ہے۔ ان سب کو اضغاث احلام کہتے ہیں (خواب ہائے پریشاں)

لیکن نفس جب خواب میں عقل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور مدرکات حواس میں مشغول نہیں ہوتا تو اُن اشیاء کو ملاحظہ کرتا ہے جو زمانہ آیندہ میں واقع ہونے والی ہیں اب اگر اس معائنہ میں اُس کو حظ وافر و بصیرت تامہ ہوتی ہے تو جو کچھ دیکھتا ہے وہ صادق و صحیح ہوتا ہے جس میں تاویل کی حاجت نہیں ہوتی اس لئے کہ نفس اُس کو بعینہ دیکھتا ہے

اور اگر دلچسپی کم ہے تو جو کچھ دیکھتا ہے بطور رمز و اشارہ کے ہوتا ہے جو محتاج تاویل ہے اس کو رویائے صادقہ و منام صادق کہتے ہیں۔ یہ جزو نبوت ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا یہی حال ہر وقت اور ہمیشہ رہتا ہے بیداری و خواب دونوں میں یہ کیفیت اُن پر طاری ہوتی ہے لیکن دوسرے لوگوں کی صرف خواب میں یہ کیفیت ہوتی ہے اور وہ بھی کبھی کبھی۔ گاہے ماہے۔ اور یہ صفت قصد یا تعلیم و تعلّم سے حاصل نہیں ہو سکتی اسی وجہ سے اگر کوئی شخص تمام عمر میں اس قسم کا ایک خواب بھی دیکھے تو اُس پر واجب ہے کہ نفس کی حالت اور اُس کی سعادت پر غور کرے۔ اور سمجھے کہ سعادت نفس ہمیشہ باقی رہنے والی نعمت ہے لہذا اُس کے حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ اور سعادت دارین حاصل کرے۔ اللھم اھدنا الصراط المستقیم۔

فصل ہفتم

نبوت و کہانت میں کیا فرق ہے

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم کہانت کی حقیقت بیان کریں پھر اُس میں اور نبوت میں جو فرق ہے اُس کو ظاہر کریں۔

نفس کی اس قسم کی قوتیں اکثر اُن اوقات میں ظاہر ہوتی ہیں جب کسی پیغمبر کی بعثت قریب ہوتی ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ فلک میں جب کوئی ایسی شکل پیدا ہونے لگتی ہے جس سے عالم میں کوئی امر اہم و انقلاب عظیم پیدا ہونے والا ہو تو اُس شکل کے ظاہر ہونے کی ابتدا سے اُس وقت تک کہ وہ شکل تمام و کامل ظاہر ہو۔ چند ایسے موجود عالم ظہور میں آتے ہیں جو اُس شے مقصود و کامل کے مشابہ ہوتے ہیں۔ لیکن وہ وجود غیر مکمل ہوتے ہیں اس لئے کہ اُن کا سبب یعنی شکل فلکی بھی غیر تام ہوتی ہے۔ اور جب وہ شکل آسمان میں تام و کامل ہو کر ظاہر ہوتی ہے اُس وقت عالم میں ایک ایسا مکمل وجود پیدا ہوتا ہے

جو اُس شکل کا مقتضا تھا مگر یہ وجود بہت تھوڑے سے وقت میں معرض ظہور میں آتا ہے اس لئے کہ فلک ہر وقت مختلف حرکات کرتا رہتا ہے اور بہت جلد جلد اشکال بدلتا رہتا ہے۔ پس وہ قوت کاملہ جو اُس شکل خاص کا مقتضا ہے ایک شخص میں یا دو یا تین شخصوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور یہی شخص یا اشخاص اُس شکل کا اثر پورے طور پر قبول کرتے اور بالاستیعاب تکمیل قوت کرتے ہیں اور جو انسان اُس شکل کے اتمام سے قبل قریب زمانہ میں پیدا ہوتے ہیں وہ ناقص القوت ہوتے ہیں اور جس قدر شکل تام سے اُن کو بُعد ہوتا ہے اُسی قدر اُن کی قوت میں نقصان ہوتا ہے۔

شکل مکمل کا اثر اس عالم میں بہ لباس نبوت جلوہ افروز ہوتا ہے اور اشکال ناقصہ کے آثار کہانت کی صورت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے ایک زمانہ طویل کے بعد نبوت شخص واحد کو ملتی ہے یا بعض زمانوں میں دو اور تین شخصوں کو وحی کے مبارک خطاب سے سرفراز فرمایا جاتا ہے۔

اب جیسی ضرورت ہدایت عامۂ ناس کی مختلف ملکوں اور شہروں میں ہوتی ہے اُسی کے اقتضا سے حضرت باری جل وعلا کبھی اُن انبیا کو چند شہروں اور ملکوں میں بھیجتا ہے اور کبھی ایک شہر میں ایک سے زیادہ جمع فرماتا ہے۔

پس جب نبوت ظاہر ہو جاتی ہے جو اُس شکل تام کا اثر تام ہے تو جو قوتیں اُس سے مقدم موخر پیدا ہوئی تھیں اُن کا نقصان و عجز قوت کاملہ نبوت کے مقابلہ میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ اسی سبب سے ہر نبی کے ظہور کے زمانہ میں اُن باتوں کی کثرت و ترقی ہوتی ہے جس کا کمال و اتمام اُس نبی عالی مرتبت کے ذریعہ سے دکھلانا منظور ہوتا ہے۔ اسی بنا پر علمائے متکلمین نے فرمایا ہے کہ "جو قوم جس صنعت میں کمال لیاقت و غایت فضیلت کا دعویٰ رکھتی ہے اُس قوم میں اللہ تعالےٰ ایسا نبی بھیجتا ہے جو اُسی صنعت میں کامل ہوتا کہ اُن لوگوں کو اپنے اظہار کمال کے معجزہ سے حیران و عاجز کر دے۔ اور وہ کسی طرح اُس کے مقابلہ کی تاب نہ لا سکیں۔ اس میں یہ مصلحت ہے کہ اگر کسی دوسری قسم کا معجزہ اُس صاحب عظمت پیغمبر کو دیا جاتا تو لوگ یہ کہہ سکتے کہ تم نے ایسی چیز پیش

کی ہے جس کو ہم نہیں جانتے اگر جانتے ہوتے تو تم سے بہتر کر دکھاتے“
علمائے متکلمین کا یہ قول صحیح ہمارے بیان کے مطابق ہے اور انہوں نے اصلی بات اچھی طور پر سمجھائی۔

اب کاہن کی حالت پر غور کرنا چاہیئے کہ جب وہ اس قوت (کہانت) کو اپنے نفس میں محسوس کرتا ہی تو بالارادہ حرکت کرتا ہے تاکہ اُس قوت کی تکمیل کرے۔ لیکن چونکہ فی الحقیقت وہ قوت ناقص ہوتی ہے اس لئے امور حسیہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور کاہن ایسے علامات ظاہر کرتا ہے جیسے لوگ فال دیکھتے ہیں یا جانوروں کو اُڑا کر تخمین وقیاس کیا کرتے ہیں (جس کو زجر کہتے ہیں) یا بعض لوگ سنگریزوں کو کھٹکھٹاتے ہیں کہ توجہ یکسو ہو۔ اور ان کے علاوہ اور قسم کی ترکیبیں بھی کرتے ہیں۔ ایسے ہی بعض حرکات کاہن کرتا ہے تاکہ لوگوں کے سوالات کا جواب دے سکے۔ کبھی کاہن ایسا کلام موزوں و مسجع بولتا ہے جس میں اُس کو وزن و قافیہ کا تکلف بھی کرنا پڑتا ہے۔ اس سے اُس کا یہ مقصود ہوتا ہے کہ حواس کی طرف سے توجہ کو منعطف کر کے اُس کلام کی جانب مبذول کرے۔ چنانچہ اس ترکیب سے اُس کا نفس یکسو ہو جاتا ہی اور اثر کہانت قوی ہو جاتا ہے۔ اور جو زبان سے کہتا ہے وہی اُس کے قلب میں موثر و جاگزیں ہوتا ہے۔

اِن صورتوں اور ترکیبوں سے جو حکم لگاتا ہے کبھی مطابق واقع ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا جس کا سبب یہ ہے کہ وہ اپنے نقصان کی تکمیل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن چونکہ خود بخود اپنی طرف سے تکمیل کرتا ہے اور خود نامکمل ہے اس لئے کبھی صادق ہوتا ہے کبھی کاذب۔ اور اس متزلزل و مذبذب حالت کے سبب تو اُس کو اپنے احکام پر وثوق واعتماد نہیں رہتا۔ پس اس خیال سے کہ اگر صاف صاف کوئی حکم لگایا اور غلط ہوا تو سرد بازاری ہو جائیگی اور عوام میں وقعت جاتی رہیگی، اکثر بالقصد ایسے محتمل و مجمل کلام کرتا ہے کہ اُس میں دونوں پہلو نکلتے رہیں۔ اور کبھی مکر کرتا ہے اور ایسی خبریں دیتا ہے جو فی نفسہ بالکل ہیچ ہوتی ہیں۔ اکثر اوقات امر پیش آمدہ

کی نسبت اُس کے نفس میں کوئی حرکت نہیں ہوتی تو ظن وتخمین سے کوئی بات کہدیتا یا پیشینگوئی کردیتا ہے اور چونکہ بعض کاہن غایت افق انسانی سے قریب ہوتے ہیں اور بعض بعید اس لئے کہانت میں مختلف درجات ومراتب ہوتے ہیں۔

بہر حال حضرات انبیاء علیہم السلام تمام کاہنوں سے اس اعتبار سے فرق وامتیاز رکھتے ہیں کہ احکام کہانت میں کذب ضرور ہوتا ہے۔ دوسرے کاہن اکثر محالات کا ادعا کرتے ہیں اس لئے کہ اُن کو بعض باتیں منکشف ہوتی ہیں جو نظاہر اً محال ہوتی ہیں لیکن چونکہ بوجہ نقصان قوت کے وہ اُن کی صحیح تاویل نہیں کرسکتے اس لئے بجنسہ بلا تاویل وتوجیہ بیان کردیتے ہیں۔ اور وہ ناممکن الوقوع ہونے کے سبب اُن کے عدم کمال کی علامت ثابت ہوتے ہیں اگر اتفاقاً کوئی کاہن صادق وسلیم الرائے ہوتا ہے تو وہ اپنے مرتبہ واقعی او مقام اصلی سے تجاوز نہیں کرتا اور اپنی لیاقت وحالت کو اچھی طرح سمجھتا ہو ایسے صداقت پسند وہوشمند کاہن کو جب کسی پیغمبر برحق گزیدہ خالق مطلق کی رسالت وبعثت کا حال معلوم ہوتا ہے تو وہ فوراً اُس پر ایمان لاتا ہے اور سب سے پہلے وہی تصدیق نبوت کرتا اور فرائض تسلیم واطاعت بجالاتا ہے۔ جیساکہ سواد بن قارب اور طلیحہ وغیرہ کی نسبت مروی ہے کہ یہ بڑے روشنضمیر کاہن تھے اور جناب رسالتمآب صلعم پر بصدق قلب ایمان لائے اور بڑے کامل الایمان اصحاب میں شمار ہوئے اور اُن کا اسلام پر خاتمہ بالخیر ہوا۔

فصل ہشتم

نبی مرسل وبنی غیر مرسل کے بیان میں

نبی مرسل بہت سی خصلتوں اور صفتوں میں تمام انسانوں سے ممتاز ہوتا ہے جن میں سے ایک خصوصیت خاص یہ ہے کہ جو خصائل فاضلہ وفضائل کاملہ نبی مرسل میں جمع ہوتے ہیں وہ

کسی انسان میں نہیں ہوتے۔ اور اسی مجمع حسنات ہونے کے اعتبار سے وہ سب سے اشرف و افضل ہوتا ہے۔

لیکن نبی غیر مرسل کی یہ شان ہے کہ اُن پر اکثر حقائق امور منکشف ہوتے ہیں۔ اور جو فیضان حضرت باری جل و علا کی درگاہ سے اُن پر وارد ہوتا ہے اُس سے بقدر وسعت و روحانیت خود مستفیض و متجلی ہوتے ہیں۔ اور ایسی روحانیت و نورانیت خداداد ہوتی ہے کہ اسفل سے اعلیٰ کی طرف بہ تعلیم و تدریج ترقی کرنے کی اُن کو ضرورت نہیں لیکن اُن کو جو حقائق منکشف ہوتے ہیں اُن کے دوسروں تک پہنچانے اور تبلیغ کرنے پر وہ مامور نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے اُن کو ضرورت نہیں کہ امور منکشفہ میں قوت فکریہ سے قوت خیالیہ وغیرہ کی طرف تجاوز و انحطاط کریں۔ البتہ یہ مرتبہ اُن کو عنایت فرمایا جاتا ہے کہ احکام و ارشادات مفیض حقیقی جو اُن کی طرف خطاب کئے جاتے ہیں کان سے سن سکتا ہے اور اس صفت عالیہ کو مناجات کہتے ہیں۔

ایسا انسان جو مرتبہ نبی غیر مرسل مشرف و مکرم ہو تمام انسانوں سے نہایت شریف و ممتاز ہوتا ہے اور باختصاص فیضان باری مخصوص ہوتا ہے اور مامور بہ تبلیغ و ہدایت نہیں۔ پس اگر انبیاء غیر مرسل کسی کو نصیحت و موعظت فرماتے اور نیکی و پرہیزگاری کی ہدایت کرتے ہیں تو صرف برنباء شفقت و خیر طلبی۔ ورنہ یہ اُن کا فرض منصبی نہیں اور اُن پر منجانب اللہ واجب و لازم نہیں کہ ہدایت مخلوق فرماویں۔

نبی مرسل میں خصائل کثیرہ ہوتے ہیں۔ مگر غیر مرسل کو صرف گیارہ[1] خصلتوں کی ضرورت ہے گیارہ میں سے دس تو ایسی ہیں کہ امام و خلیفہ میں بھی جو نبی کا قائم مقام ہوتا ہے پائی جاتی ہیں۔ مگر ایک صفت نبی غیر مرسل کے لئے مخصوص ہے جو امام میں نہیں پائی جاتی وہ خصلت مخصوصہ یہ ہے کہ نبی غیر مرسل میں ایک قوت خاص ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ مہبط فیوض و انوار الٰہی ہوتا

---

[1] خصائل کی تعیین مصنف نے غالباً اپنی دوسری مشرح کتاب میں کی ہوگی۔ کیونکہ قدمائے فلسفیین کی کتابوں میں جو اس موضوع پر ہیں مختلف العدد خصائل مندرج ہیں ۱۲ مترجم

ہے۔ اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ تدریجی ترقی کرکے بطریق فلسفی طلب حکمت واخلاق فرمائے

اصناف وحی کے بیان میں

قوائے نفس کے اقسام تعداد میں جس قدر ہیں اُسی قدر وحی کے اصناف بھی ہونے چاہئیں اس لئے کہ جناب باری کی بارگاہ سے جو فیضان واکرام نفس ناطقہ پر بصورت وحی صادر ہوتا ہے اُس کو نفس یا تو اپنی تمام قوتوں کے ذریعہ سے قبول کرتا ہے یا بعض سے پس ہر قوت کے اعتبار سے وحی کی قسم علیحدہ قرار دی گئی۔

تقسیم اول کے اعتبار سے قوائے نفس کی دو قسمیں ہیں ایک حس دوسری عقل اور ان میں سے ہر ایک اقسام کثیرہ رکھتی ہے۔ اور ان اقسام میں سے بھی ہر ایک کی بہت قسمیں ہیں۔ حتیٰ کہ اقسام نفس کی جزئیات بے انتہا وبے شمار نکلتی ہیں اور یہ کثرت انقسام وتعدد اقسام اس وجہ سے ہے کہ نفس کے آلات کثیرہ ومدرکات متعددہ ہیں۔ اور ہر ایک کے اعتبار سے علیحدہ اُس کا نام اور قسم ہے۔

نفس کی وہ قوتیں جو حواس میں پائی جاتی ہیں اُن کی بھی اقسام واصناف ہیں۔ بعض قسم حواس کی ایسی ہے کہ اُس کا شمار مرتبہ نبات میں ہے۔ اور بعض ایسی ہے جو حیوان بھی کے درجہ میں داخل ہے۔ اور بعض حواس افق انسان میں شمار کئے جاتے ہیں۔ ان سب حواس میں وہ حاسہ جو افق انسان میں ہے رتبہ میں سب سے اعلیٰ واشرف ہے یعنی حس سمع وحس بصر تفصیل اس کی ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ حیوان سب سے پہلے جو نفس کا اثر قبول کرتا ہے اور جس کے ذریعہ سے نبات سے متمیز وممتاز ہوتا ہے وہ حس لمس ہے جو صدف نام جانور کے اصناف میں پائی جاتی ہے اس سے اعلیٰ مرتبہ حس ذوق وشم کا ہے جو اکثر کیڑوں اور پروانوں وغیرہ میں پائی جاتی

ہے۔ پھر مرتبۂ اخیر میں جب حیوان قوائے سمع و بصر کی صورتیں قبول کرلیتا ہے تو شریف حیوان بن جاتا ہے جس کی کافی تفصیل ہم سابقاً بیان کر آئے ہیں۔ اور امثلہ و تشریحات کے ذریعے سے اچھی طرح واضح کردیا ہے۔

اس بیان سے یہاں یہ ظاہر کرنا سمجھانا مقصود ہے کہ حس سمع و بصر دیگر حواس سے اس لئے شریف ہیں کہ یہ دونوں اوروں کی نسبت زیادہ بسیط ہیں اور ہیولے سے کم مخالطت رکھتی ہیں کیونکہ یہ دونوں حواس صورت امور کو قبول کرتی ہیں بغیر اس کے کہ ان امور کی طرف مستحیل ہوجائیں بخلاف دیگر حواس کے کہ وہ کسی امر محسوس کا اثر بغیر مخالطت و ممازجت اجسام اور بغیر استحالۂ ہیولانیہ کے قبول نہیں کرتے یعنی خود جسم محسوس سے ملے بغیر حس نہیں کرسکتے۔

اور چونکہ حقائق کی صورتیں جو نفس پر مافوق سے وارد ہوتی ہیں ہیولے سے کسی قسم کا اختلاط و ملابست نہیں رکھتیں، اس لئے حس سمع و بصر سے تجاوز نہیں کرسکتیں کیونکہ دیگر حواس کی طاقت و استطاعت سے خارج ہے کہ ان حقائق کو بوجہ اپنی مادیت و ہیولانیت کے کسی طرح بھی قبول کرسکیں۔

با ایں ہمہ یہ حقائقِ شریفہ و معانی بسیطہ جب سمع و بصر کی طرف پہنچتے اور منتھی ہوتے ہیں تو خواہ مخواہ ان حقائق میں مادہ کا ایک اثر خفیف ضرور آجاتا ہے۔ گویا ہیولیٰ کا سایہ سا پڑجاتا ہے۔ اور لباس ہیولانیت و مادیت سے فی الجملہ ضرور ملبوس ہوجاتے ہیں لیکن وہ حقائق مادیت و کدورت اس سے زیادہ اختیار نہیں کرسکتے۔ اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو وہ معانی بسیطہ اپنی بساطت و تجرد سے خارج ہوجائیں اور یہ سراسر محال ہے۔

پس ظاہر و ثابت ہوگیا کہ جس قدر شمار میں نفس کی قوتوں کے اصناف ہیں اسی قدر گنتی میں وحی کے اقسام ہیں۔

البتہ تین قسم کے حیوانات مذکورہ جو افق حیوان بہیمی میں داخل ہیں اور نباتات سے قریب ہیں ان کی قوتیں مستثنیٰ ہیں یعنی حس لمس و ذوق و شم وحی کا مورد نہیں ہوسکتے۔ قوی درجہ وحی کا

یہ ہے کہ سوائے ان تین قوتوں کے باقی تمام قوتوں کے ذریعے سے نفس اُس کو قبول کرے۔

اس سے زیادہ قوی و بہتر وحی یہ ہے کہ نفس بعض قوتوں کے ذریعہ سے ادراک و قبول وحی فرمائے۔

اور بہترین و اعلیٰ درجہ وحی کا یہ ہے کہ نفس قوت واحدہ سے اُس کو قبول کرے ؎

این سعادت بزور بازو نیست تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

فصل دہم

بنی و متنبی میں کیا فرق ہے

اگرچہ نبی و متنبی کا فرق عقلائے اہل نظر و حکمائے باخبر کے نزدیک صاف ظاہر و روشن ہے لیکن اُن لوگوں پر مخفی ہے جو عوام ہیں یا اپنے کو خاص جانتے ہیں لیکن فی الحقیقت فکر و تمیز میں عوام سے مشابہت رکھتے ہیں۔ لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مختصر طور پر اس فرق کو بھی بیان کر دیں تاکہ مضمون کتاب تمام ہو جائے اور طوالت بھی نہ ہو۔

ہم نہایت مفصل و مدلل طریقہ سے ثابت کر چکے ہیں کہ ہر نبی و پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام تمام انسانوں سے بوجہ اُس خاص مرتبہ کے افضل و اشرف ممیز و ممتاز ہے جس کا بیان ہو چکا ہے۔ اور جیسا کہ عام و خاص اہل حاجات انسان لذات دنیاوی کی تحصیل کے محتاج ہیں اور ہمہ وقت ان ہی میں محو و منہمک رہتے ہیں، حضرات انبیاء ان خواہشوں اور لذتوں کی مطلق حاجت نہیں رکھتے۔ اور بوجہ انہماک حقائق و معارف جن کی طرف وہ مانوس و مالوف ہو گئے ہیں اُن حضرات کی توجہ ان لذتوں کی جانب سے منعطف و منصرف رہتی ہے۔

یہ حضرات معانی بسیطہ و حقائق شریفیہ کو دو طریقہ سے ادراک فرماتے ہیں ایک یہ ہے کہ اُن حقائق کو عام بیداری میں اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور کانوں سے سنتے ہیں جیسا کہ ہم سمع و بصر کی کیفیت اور اُس کا امکان کسی فصل میں بہ تفصیل بیان کر چکے ہیں ایسا ادراک و علم

احوالِ وحی میں سے ایک حال ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ یہ حقیقت حقہ جب مافوق سے فائض ہوتی ہے تو اس کا ابتدائی اثر نبی کی قوت ممیزہ یعنی عقل میں ہوتا ہے۔ اس کے بعد بوجہ قوت اثر دوسری قوتوں میں جو عقل سے اسفل مرتبہ پر ہیں اثر کرتے کرتے انتہائی قوتوں تک جا پہنچتی ہے جو جانب اسفل میں ہیں (یعنی وہ قوتیں جو افق حیوان میں ہیں یعنی حس سمع و بصر) دوسرا طریقہ ادراک حقائق کا یہ ہے کہ سنتے ہیں مگر دیکھتے نہیں۔ گویا ورائے حجاب یعنی پردے کے پیچھے سے سنتے ہیں۔ ان ہی دونوں صورتوں کی طرف جناب باری عز اسمہ اپنے کلام پاک میں فرماتا ہے وما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا او من وراء حجاب یعنی کوئی بشر خدائے تعالیٰ سے سوائے ان دو طریقوں کے کسی طرح کلام نہیں کر سکتا یا تو بذریعہ وحی کے یا پردہ کے پرے سے۔

طریقۂ ثانیہ کی وحی کو انبیاء علیہم السلام جب سنتے ہیں تو ان کے قلب مبارک پر ایک خوف و دہشت طاری ہوتی ہے جس کے بعد سکون پیدا ہو کر درجہ وثوق و یقین حاصل ہو جاتا ہے۔

بہر حال وحی کی دونوں صورتوں میں جو حقائق و معارف ان پر منکشف ہوتے ہیں ان کو اپنے بنی نوع تک پہنچانے اور صراط مستقیم کی باحسن اسلوب ہدایت کرنے پر وہ حضرات جناب خداوندی سے مامور ہوتے ہیں۔ تاکہ لوگوں کے اخلاق و آداب کی درستی کریں اور عامۂ ناس کے نفوس کو جہل و ضلال کی کدورت سے نکال کر منور و مزکے فرما دیں۔ گویا کہ انبیاء علیہم السلام امراض نفوس کے معالج ہوتے ہیں جیسا کہ اطباء امراض بدن کا علاج کرتے ہیں۔

نبی کا فرض ہے کہ لوگوں کو پاک شریعت پر چلائے جو پانی کے گھاٹ کے مشابہ ہے چونکہ شریعت پانی کے رستہ کو کہتے ہیں اس لئے عرب نے مذہب کا نام شریعت رکھ لیا کیونکہ مذہب ہدایت کا رستہ ہوتا ہے۔ چونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام تبلیغ احکام خداوندی پر مامور ہوتے ہیں اسی لئے ان کو اس کام میں بڑی صعوبتیں اور اذیتیں برداشت کرنی پڑتی ہیں۔ اور ایسی ایسی تکالیف و شدائد سے سابقہ پڑتا ہے کہ موت بھی ان کے مقابلہ میں ہیچ ہے۔ اور اسی سبب سے وہ بزرگ اس فرض کے ادا کرنے میں موت تک سے نہیں ڈرتے۔ صفات مذکورہ کا انسان یعنی جو بہ خلعت نبوت مشرف ہو

اُس کو ایک خاص ملکہ اور عجیب قوت قلوب کے تسخیر کرنے اور اپنے کلام فیض نظام سے تسکین تام بخشنے کی ہوتی ہے۔ اور ایسی تائید ایزدی حاصل ہوتی ہے کہ ہر انسان کو اپنے حکم اور اپنی راے کی طرف کھینچ لیتا اور مطیع کر لیتا ہے۔ اور وہ اپنے مقصودِ عظیم کو ظاہر کرنے اور عام فہم بنانے کے لئے ضرب الامثال مناسب موقع و مقام لا سکتے اور اُن کے ذریعے سے ہدایت عامہ فرما سکتے ہیں نیز نبی میں اُن حقائق دقیقہ و معانی لطیفہ کو مختلف پیرایوں میں ظاہر کرنے کی ایک قدرت خاص ہوتی ہے۔

با این ہمہ نبی میں چالیس سے اوپر خصائل مختصہ ہوتی ہیں جو دوسرے انسانوں میں نہیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن متنبی نبیٔ کا ضد ہوتا ہے کیونکہ وہ دنیاوی لذتیں اور خواہشیں حاصل کرنا چاہتا ہے اور حضرات انبیا اُن کو چھوڑنا چاہتے ہیں پس اگر متنبی مال یا عزت یا نکاح یا خوش خوراک و خوش پوشاک وغیرہ کا خواہاں ہوتا ہے تو گو اپنے مطلوب کو کتنا ہی چھپائے اور عوام پر ظاہر نہونے کی کوشش کرے لیکن بالآخر اُس کا پردہ فاش ہو جاتا ہے۔ اور تھوڑے ہی دنوں میں لوگوں کی نظروں میں حقیر و رسوا ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ لذائذ و شہوات کے آس پاس چکر لگاتا ہے اور اُن کی حصول کی فکر میں رہتا ہے۔ پس باوجود اخفا کسی نہ کسی طرح طلب دنیا کی جھلک اُس کے حرکات و سکنات میں مخلوق کو نظر آہی جاتی ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ابتدائے دعوے میں متنبی کی چالاکیوں اور ترکیبوں سے معمولی عقل و دماغ کے لوگ اُس کے فریب میں آجاتے ہیں خصوصاً جبکہ وہ خاموشی و متانت۔ زہد و عبادت اختیار کرتا ہے۔ اور لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے اپنے اوپر کم خرچ کرتا ہے اور دوسروں پر سخاوت کرتا ہے اور کبھی ایسے شعبدہ و نیرنگ دکھاتا ہے کہ کم عقل عوام اُن کو خرق عادت و معجزات تصور کرتے ہیں اور اُس کو نبی و موید من اللہ سمجھنے لگتے ہیں۔ ایسے وقت میں جب اُس سے حقائق اشیاء و امور مبدء و معاد دریافت کرتے ہیں جو انبیا سے دریافت کئے جاتے ہیں اور جن کے معلوم کرنے کا عوام و خواص کو اشتیاق رہتا ہے تو اُس کو سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں ہوتا کہ وہ مندرجہ

ذیل دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ جواب کا اختیار کرتا ہے۔ اوّل یہ کہ انبیا علیہم السلام پر جو کتب سماوی نازل ہوئی ہیں اُن میں یا اُن کی احادیث میں امور مستفسرہ کی بابت جو کچھ بیان ہوا ہی اُس کا اعادہ کرتا اور اپنے معتقدین کو قریب قریب اُن ہی الفاظ سے جواب دیدیتا ہے۔ لیکن وہ (متنبی) اُن احادیث پیغمبر و آیات کتب سماویہ کی شرح و تفسیر نہیں کرسکتا۔ اس لئے کہ اُن میں مطابق واقع تمثیلیں اور موافق حقیقت تشبیہیں ہوتی ہیں۔ مگر اُن آیات و احادیث کے الفاظ مختلطہ اور اشارات محتمل ہوتے ہیں جن کا سمجھنا ہر آدمی کا کام نہیں۔ دوسرے یہ کہ متنبی ہنگام استفسار اپنی طرف سے بہ تکلف کلام بناتا اور جواب دیتا ہے۔

اور چونکہ وہ یقیناً معانی لطیفہ و مسائل غامضہ سے (جن کا اُس سے سوال کیا گیا ہے) ناواقف ہے اور بغیر تائید ربانی جواب دیتا ہے اس لئے اُس کا کلام مضطرب ہوتا ہے اور ایک کلام دوسرے سے متناقض ہوتا ہے اور اُس کے جوابات میں اختلاف کثیر پایا جاتا ہے اور اسی تناقض و اختلاف سے اصحاب نظر و ارباب فکر اُس کا برحق و منجانب اللہ ہونا معلوم کر لیتے ہیں۔

مسائل ثلثہ اثبات صانع و احوال نفس و نبوت کے متعلق جو کچھ ہم کو بیان کرنا تھا کافی طور پر بیان کر چکے۔ اس سے زیادہ تفصیل و تشریح اس کتاب کی شرط اختصار کے خلاف تھی اس لئے اسی قدر بیان پر اکتفا کیا گیا۔

جن مقامات کی تفصیل و تشریح کی ضرورت ہی اُس کو ہم اپنی کتاب الفوز الاکبر میں بیان کرینگے جس کو عنقریب لکھنے والے ہیں۔ انشاء اللہ تعالےٰ وہو الموفق المعین۔

تمت بالخیر

انسٹیٹیوٹ پریس میں جو سر سید علیہ الرحمۃ کا قائم کردہ اور مسلمان کالج کی ملک
ہونے کی وجہ سے حقیقی معنوں میں ایک قومی پریس ہے، اُس کے علاوہ اور ہر دو
قسم کے چھاپوں میں اردو و انگریزی کا ہر قسم کا کام بہت عمدگی اور کفایت سے
ہوتا ہے اور وقت پر دیا جاتا ہے۔ مطبع کو اس کے قدیم و اہل نظر سرپرستوں کی
جانب سے جو اطمینان بخش اسناد حاصل ہوئی ہیں اُن کی نقل عند الطلب روانہ
کی جا سکتی ہے۔ اہل ذوق و ضرورت کم از کم ایک بار ضرور امتحان فرمائیں۔ شرح
زبانی یا بذریعہ خط و کتابت طے ہو سکتا ہے۔

صحت و صفائی، کفایت، وقت کی پابندی اور دیگر ضروری خوبیوں کے لحاظ
سے مطبع نے چند ہی سال کے اندر جو شہرت و ناموری حاصل کر لی ہے وہ ظاہر ہے۔ آپ جیسے
حضرات اہل علم سے درخواست ہے کہ وہ کم از کم ایک بار اس قومی مطبع سے ضرور کوئی خدمت لیں

ہر قسم کی خط و کتابت اور درخواستوں کے لئے پتہ:

مینیجر صاحب انسٹیٹیوٹ پریس علی گڑھ